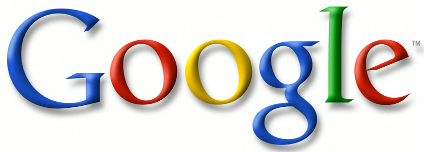
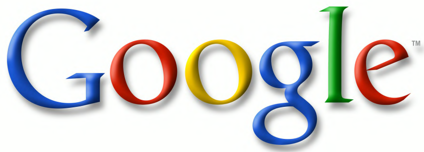
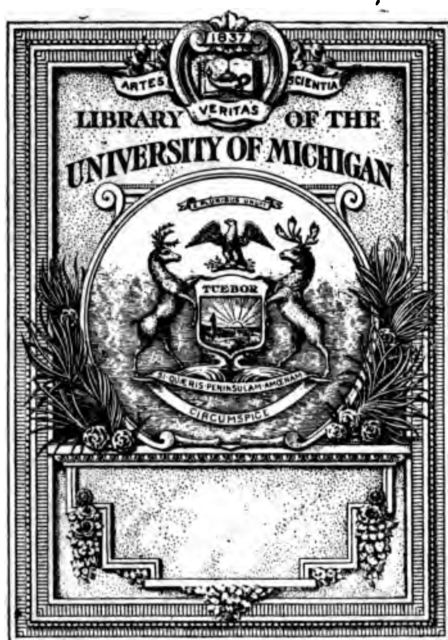



Google




1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE

A. Reichensperger

Grundlinien
einer
positiven Philosophie
als
vorläufiger Versuch einer Zurückführung
aller Theile der Philosophie
auf
christliche Principien.

Von
Dr. M. Deutinger,
Professor der Philosophie.

Sechster Theil.

Die Moralphilosophie.

Regensburg, 1849.
Verlag von Georg Joseph Manz.

Moralphilosophie.

Von

Dr. M. Deutinger,
Professor der Philosophie.

Regensburg, 1849.
Verlag von Georg Joseph Manz.

Grundlinien
einer
positiven Philosophie
als
vorläufiger Versuch einer Zurückführung
aller Theile der Philosophie
auf
christliche Principien.

Von
Dr. M. Deutinger,
Professor der Philosophie.

Sechster Theil.

Die Moralphilosophie.

Regensburg, 1849.
Verlag von Georg Joseph Manz.

Moralphilosophie.

Von

Dr. M. Deutinger,
Professor der Philosophie.

Regensburg, 1849.
Verlag von Georg Joseph Manz.

Grundlinien

einer

positiven Philosophie

als

vorläufiger Versuch einer Zurückführung

aller Theile der Philosophie

auf

christliche Principien.

Von

Dr. M. Deutinger,

Professor der Philosophie.

Sechster Theil.

Die Moralphilosophie.

Regensburg, 1849.

Verlag von Georg Joseph Manz.

Moralphilosophie.

Von

Dr. M. Deutinger,
Professor der Philosophie.

Regensburg, 1849.
Verlag von Georg Joseph Manz.

Einleitung.

I. Begriff der Moralphilosophie.

1. Allgemeine Voraussetzungen der Begriffsbestimmungen.

§. 1.

Jede Bewegung muß ein Ziel haben, durch das ihre Richtung bestimmt wird. Da nun jede Erkenntniß, die wir erwerben wollen, eine geistige Bewegung, einen Fortschritt von einem Zustande in einen andern fordert, wird das Ziel einer jeden wissenschaftlichen Bewegung gleich am Anfang dieser Bewegung selbst bestimmt werden müssen. Eine solche Bestimmung ist aber am Anfang vollständig nicht wohl möglich, weil, wer das Ziel als ein bestimmtes vor sich sieht, auch am Ende der Bewegung angekommen seyn müßte. Dieser Widerspruch findet bei allen Wissenschaften statt. Der Beginnende fordert den Begriff der Sache, die er ergreifen will am Anfang, um zu wissen, wonach er strebt; weiß er es aber, so hört das Streben auf. Kein Begriff kann von vorn herein erkannt werden, sondern erst nach der vollständigen Entwicklung des Gegenstandes; nach seinen wesentlichen Beziehungen kann ich die Einheit dieser Beziehungen oder den Begriff erkennen und seinem ganzen Inhalte nach verstehen und bestimmen.

Wer aber zu der Erkenntniß einer Sache erst gelangen will, der kann ohne Hilfe aus sich selbst, dieselbe Erkenntniß

erwerben, oder mit Hilfe eines bereits in die Sache Eingeweihten die Bahn zu einem vorbezeichneten Ziele betreten wollen. Will er das Letztere, so kann er mit Recht fordern, daß ihm der Eingeweihte sogleich genauen Bericht ertheile von dem Ziele, nach dem er trachten will. Es war daher eine lange herrschende Methode aller wissenschaftlichen Lehrbücher, am Anfang den Begriff aufzustellen, und durch die Analyse desselben den Studirenden mit dem ganzen Inhalte im Einzelnen bekannt zu machen. Die ganze Unterrichtsmethode ging auf syllogistischem Wege vom Allgemeinen aus, und schritt zum Besondern fort. Diese Methode ließ aber den ihr gegenüberstehenden Satz, daß man am Anfange zwar das Ziel wissen will, aber es doch nicht fassen kann, unberücksichtigt. Die Genesis der Erkenntniß selbst blieb dem Forschenden verborgen; was er wissen wollte, wurde als ein Bestimmtes schon vorausgesetzt, und er konnte die Erkenntniß nicht in sich lebendig sich gestalten lassen, sondern nur als eine todte sich lernend aneignen; die Wissenschaft war ein unorganischer Krystall, dessen Glanz man bewundern konnte, dessen Gestalt aber ohne Leben war. Zwar konnte man billig voraussetzen, daß, wer eine Erkenntniß lehren will, das Ziel erreicht und die Macht erlangt haben müsse, dieselbe im bestimmten Begriff auszusprechen. Allein auch diese Voraussetzung beruhte auf einer andern, daß er nämlich dieses Ziel selbst erreicht habe, daß es ihm als noch keineswegs bestimmtes, erkanntes, sondern nur gewolltes vorgeschwebt haben mußte, wie dem Anfänger; denn dieser könnte gar nicht streben, wenn er nicht eine Ahnung von dem Ziele hätte, nach dem er strebt. Gerade der nach einem solchen Ziele ringt, kennt es und kennt es nicht. Jeder kennt das Ziel auf die negative Weise, als ein leeres Feld seines Bewußtseyns, das gebaut und urbar gemacht werden kann, ohne es noch zu seyn. Das ist sein Bewußtseyn und von diesem Bewußtseyn aus wird ihm die Erkenntniß, die er erwerben will, einleuchtend werden. Nicht die Stelle außer uns kann uns gezeigt werden, sondern die Stelle in uns, wohin unsre Ahnung geht. Von dieser Stelle aus kann auch eine wirkliche Bestimmung

gemacht werden. Kann auch der Kundige in bestimmten Worten einen bestimmten Begriff von einer Wissenschaft geben, so können diese Worte von dem Unkundigen doch nicht verstanden werden, weil ihm die Bedeutung derselben nicht klar ist. Diese Bewegung kann nun nicht bei jedem Einzelnen gemacht werden, sondern man muß einen allgemeinen Zustand zu Grunde legen, der Allen gemeinschaftlich ist, die irgend nach einem Ziele des Erkennens ringen. Dieser Zustand ist dem bereits Unterrichteten aus seiner eigenen Entwicklung und dem Ununterrichteten an sich schon bekannt. Es ist der Zustand des Erkennen-könnens, der die leere Stelle für eine noch unbekannte Erkenntniß in sich empfindet, und damit auch der Macht gewiß ist, diese Leere mit Lehre auszufüllen. Dieser Anfangspunkt ist bei jeder Erkenntniß gleich nothwendig. Er muß daher in Beziehung auf eine besondere Erkenntniß nur die weitere Bestimmung des Abweichungswinkels hinzufügen, durch die eine sonderheitliche Bewegung von jenem unausgedehnten Punkte ausgehend, sich vorläufig bestimmen läßt. Für jede zu gewinnende Erkenntniß ist daher eine vorläufige, allgemein und negativ bestimmende Erklärung möglich und nothwendig. Diese Erklärung der Richtung beruht bei jeder Erkenntniß auf einer doppelten Voraussetzung. Diese doppelte Voraussetzung ist die Allgemeinheit des Grundes und die Besonderheit der Beziehung. Diese Besonderheit muß sich dem Menschen von außen offenbaren, damit der allgemeine Zustand des Erkennen-könnens in einer bestimmten Richtung geweckt werde; dieser bestimmten Richtung muß aber innerlich wieder eine ideale Beziehung entsprechen, damit die Möglichkeit der wirklichen Erkenntniß aus der Wirkung und Gegenwirkung dieser zweifachen Voraussetzung hervorgehen kann. Um den Inhalt der Moralphilosophie vorläufig zu bestimmen, müssen daher die beiden entgegengesetzten Voraussetzungen zum Bewußtseyn gebracht werden, und daraus muß die erste einheitliche Bestimmung des Erkenntnißzieles, das in der Moralphilosophie angestrebt werden muß, abgeleitet werden.

2. Die entgegengesetzten Ausgangspunkte dieser Bestimmung.

§. 2.

Die vorläufige Bestimmung des Begriffes der Moralphilosophie bietet beim ersten Anblick schon zwei Seiten dar, die dem Gegensatz der Allgemeinheit und Besonderheit, und zugleich dem der Subjektivität und Objektivität entsprechen. Die Moralphilosophie erscheint der Form nach als ein Gegenstand philosophischer Erkenntniß. Dieß ist ihre allgemeine und subjektive Seite. Der subjektiv philosophisch wissenschaftlichen Erkennbarkeit, steht aber die Gegenständlichkeit als ein besonderer Inhalt dieser Erkenntnißform gegenüber, und auch diese muß näher und von Seite ihrer allgemeinen und sonderheitlichen Grenzbestimmungen bezeichnet werden, wenn der Begriff dieser philosophischen Wissenschaft als einer von allen übrigen Erkenntnissen dieser Art verschiedenen gefunden werden soll.

Die allgemeine Grenze des Inhalts der Moralphilosophie ist in dem ersten Akte des menschlichen Selbstbewußtseyns gegeben. So wie der Mensch denkt, und weiß, daß er denkt, weiß er auch, daß er selbst es ist, der da denkt, und der sich selbst zum Denken bestimmt. Er weiß zugleich, daß er denkend eine Einheit, die für sich besteht, in sich besitzen muß, und denkend Alles zu dieser Einheit zurückzubeziehen kann, um in dieser Vergleichung der Gegenstände außer ihr des Unterschiedes derselben von ihr und unter einander sich bewußt zu werden. Indem nun der Mensch denkend seinem eigenen Denken zusieht, und sich selbst über sein Denken Rechenschaft gibt, unterscheidet er diese höchste Instanz des Ich von seinen Kräften, und betrachtet dieses Ich als die höchste Einheit, als regierendes Prinzip über alle seine Kräfte. Darum muß in ihm das negative Bewußtseyn seyn, daß dieses Ich, wenn auch vorderhand unerkannter Weise, doch auf irgend eine Weise selbst bestimmend, also in irgend einer Weise frei ist, im Gegensatze von den Gegenständen und Kräften, die es zu sich, als zu einer unbeweglichen Einheit zurückzuführen vermag.

Diese Freiheit nun in ihrem ganzen Umfang und Inhalt zu erkennen, wird diesem Ich um so mehr zum Bedürfniß werden, je mehr es seiner selbst bewußt wird, je mehr es über sich selbst nachdenken und von sich sich Rechenschaft geben lernt. Wird nun der Mensch durch ein negatives Gefühl einer unbekannten aber wirkenden und wirklichen Macht in sich bestimmt, diese unbestimmte Größe zu bestimmen, so begegnet ihm dieselbe Aufforderung auch wieder von außen her. Durch die Beobachtung seines eigenen Denkens lernt der Mensch Alles in einem gewissen Zusammenhang denken. Was ohne alles Verhältniß zu einem andern ist und mit keinem andern in eine erkennbare Beziehung gebracht werden kann, das ist für ihn unerklärbar, undenkbar. Der erste Zusammenhang erscheint dem Denken als ein nothwendiger. Was ich mit einem Andern so in Zusammenhang bringen kann, daß es zu dem Andern nothwendig hinzukommen muß, davon habe ich den Zusammenhang erkannt, und es so weit erkannt, als ich das Andere erkenne, mit dem es zusammenhängt. Dieser Zusammenhang der Dinge hört aber auf, sobald unsre Beobachtung sich der menschlichen Handlung zuwendet. Tausend Handlungen können aus dem allgemeinen und nothwendigen Grunde der menschlichen Natur erklärt werden. Allein tausend andere erscheinen wieder in reinem Widerspruch mit ihr. Das ganz Unerwartete sehen wir den Menschen beginnen. Alle Voraussetzungen, alle wohlberechneten Schlüsse vermögen zu täuschen. Das nothwendige Gesetz der leiblichen Begierde, das Gesetz des logischen Gedankens vermag er zu übertreten, und hinwieder Gesetzen folgen, welche reine, gedankenlose Willkühr, die Laune eines fremden Uebermuthes ausgesonnen hat. Durch welche Kraft vermag er das? Beobachtung lehrt ferner den Menschen in seinen eigenen Handlungen den Widerspruch mit den vorausgehenden, nothwendigen, sinnlichen und vernünftigen Gründen entdecken, so daß er, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, auch den andern Menschen außer sich sogleich anders behandelt, als alle andern Gegenstände seiner Wahrnehmung. Auf den Menschen sucht er durch Ueber-

erwerben, oder mit Hilfe eines bereits in die Sache Eingeweihten die Bahn zu einem vorbezeichneten Ziele betreten wollen. Will er das Letztere, so kann er mit Recht fordern, daß ihm der Eingeweihte sogleich genauen Bericht ertheile von dem Ziele, nach dem er trachten will. Es war daher eine lange herrschende Methode aller wissenschaftlichen Lehrbücher, am Anfang den Begriff aufzustellen, und durch die Analyse desselben den Studirenden mit dem ganzen Inhalte im Einzelnen bekannt zu machen. Die ganze Unterrichtsmethode ging auf syllogistischem Wege vom Allgemeinen aus, und schritt zum Besondern fort. Diese Methode ließ aber den ihr gegenüberstehenden Satz, daß man am Anfange zwar das Ziel wissen will, aber es doch nicht fassen kann, unberücksichtigt. Die Genesis der Erkenntniß selbst blieb dem Forschenden verborgen; was er wissen wollte, wurde als ein Bestimmtes schon vorausgesetzt, und er könnte die Erkenntniß nicht in sich lebendig sich gestalten lassen, sondern nur als eine todte sich lernend aneignen; die Wissenschaft war ein unorganischer Krystall, dessen Glanz man bewundern konnte, dessen Gestalt aber ohne Leben war. Zwar konnte man billig voraussetzen, daß, wer eine Erkenntniß lehren will, das Ziel erreicht und die Macht erlangt haben müsse, dieselbe im bestimmten Begriff auszusprechen. Allein auch diese Voraussetzung beruhte auf einer andern, daß er nämlich dieses Ziel selbst erreicht habe, daß es ihm als noch keineswegs bestimmtes, erkanntes, sondern nur gewolltes vorgeschwebt haben müßte, wie dem Anfänger; denn dieser könnte gar nicht streben, wenn er nicht eine Ahnung von dem Ziele hätte, nach dem er strebt. Gerade der nach einem solchen Ziele ringt, kennt es und kennt es nicht. Jeder kennt das Ziel auf die negative Weise, als ein leeres Feld seines Bewußtseyns, das gebaut und urbar gemacht werden kann, ohne es noch zu seyn. Das ist sein Bewußtseyn und von diesem Bewußtseyn aus wird ihm die Erkenntniß, die er erwerben will, einleuchtend werden. Nicht die Stelle außer uns kann uns gezeigt werden, sondern die Stelle in uns, wohin unsre Ahnung geht. Von dieser Stelle aus kann auch eine wirkliche Bestimmung

gemacht werden. Kann auch der Kundige in bestimmten Worten einen bestimmten Begriff von einer Wissenschaft geben, so können diese Worte von dem Unkündigen doch nicht verstanden werden, weil ihm die Bedeutung derselben nicht klar ist. Diese Bewegung kann nun nicht bei jedem Einzelnen gemacht werden, sondern man muß einen allgemeinen Zustand zu Grunde legen, der Allen gemeinschaftlich ist, die irgend nach einem Ziele des Erkennens ringen. Dieser Zustand ist dem bereits Unterrichteten aus seiner eigenen Entwicklung und dem Ununterrichteten an sich schon bekannt. Es ist der Zustand des Erkennen-könnens, der die leere Stelle für eine noch unbekannte Erkenntniß in sich empfindet, und damit auch der Macht gewiß ist, diese Leere mit Lehre auszufüllen. Dieser Anfangspunkt ist bei jeder Erkenntniß gleich nothwendig. Er muß daher in Beziehung auf eine besondere Erkenntniß nur die weitere Bestimmung des Abweichungswinkels hinzufügen, durch die eine sonderheitliche Bewegung von jenem unausgedehnten Punkte ausgehend, sich vorläufig bestimmen läßt. Für jede zu gewinnende Erkenntniß ist daher eine vorläufige, allgemein und negativ bestimmende Erklärung möglich und nothwendig. Diese Erklärung der Richtung beruht bei jeder Erkenntniß auf einer doppelten Voraussetzung. Diese doppelte Voraussetzung ist die Allgemeinheit des Grundes und die Besonderheit der Beziehung. Diese Besonderheit muß sich dem Menschen von außen offenbaren, damit der allgemeine Zustand des Erkennen-könnens in einer bestimmten Richtung geweckt werde; dieser bestimmten Richtung muß aber innerlich wieder eine ideale Beziehung entsprechen, damit die Möglichkeit der wirklichen Erkenntniß aus der Wirkung und Gegenwirkung dieser zweifachen Voraussetzung hervorgehen kann. Um den Inhalt der Moralphilosophie vorläufig zu bestimmen, müssen daher die beiden entgegengesetzten Voraussetzungen zum Bewußtseyn gebracht werden, und daraus muß die erste einheitliche Bestimmung des Erkenntnißzieles, das in der Moralphilosophie angestrebt werden muß, abgeleitet werden.

2. Die entgegengesetzten Ausgangspunkte dieser Bestimmung.

§. 2.

Die vorläufige Bestimmung des Begriffes der Moralphilosophie bietet beim ersten Anblick schon zwei Seiten dar, die dem Gegensatz der Allgemeinheit und Besonderheit, und zugleich dem der Subjektivität und Objektivität entsprechen. Die Moralphilosophie erscheint der Form nach als ein Gegenstand philosophischer Erkenntniß. Dieß ist ihre allgemeine und subjektive Seite. Der subjektiv philosophisch wissenschaftlichen Erkennbarkeit, steht aber die Gegenständlichkeit als ein besonderer Inhalt dieser Erkenntnißform gegenüber, und auch diese muß näher und von Seite ihrer allgemeinen und sonderheitlichen Grenzbestimmungen bezeichnet werden, wenn der Begriff dieser philosophischen Wissenschaft als einer von allen übrigen Erkenntnissen dieser Art verschiedenen gefunden werden soll.

Die allgemeine Grenze des Inhalts der Moralphilosophie ist in dem ersten Akte des menschlichen Selbstbewußtseyns gegeben. So wie der Mensch denkt, und weiß, daß er denkt, weiß er auch, daß er selbst es ist, der da denkt, und der sich selbst zum Denken bestimmt. Er weiß zugleich, daß er denkend eine Einheit, die für sich besteht, in sich besitzen muß, und denkend Alles zu dieser Einheit zurückzubeziehen kann, um in dieser Vergleichung der Gegenstände außer ihr des Unterschiedes derselben von ihr und unter einander sich bewußt zu werden. Indem nun der Mensch denkend seinem eigenen Denken zusieht, und sich selbst über sein Denken Rechenschaft gibt, unterscheidet er diese höchste Instanz des Ich von seinen Kräften, und betrachtet dieses Ich als die höchste Einheit, als regierendes Prinzip über alle seine Kräfte. Darum muß in ihm das negative Bewußtseyn seyn, daß dieses Ich, wenn auch vorderhand unerkannter Weise, doch auf irgend eine Weise selbst bestimmend, also in irgend einer Weise frei ist, im Gegensatze von den Gegenständen und Kräften, die es zu sich, als zu einer unbeweglichen Einheit zurückzuführen vermag.

Diese Freiheit nun in ihrem ganzen Umfang und Inhalt zu erkennen, wird diesem Ich um so mehr zum Bedürfniß werden, je mehr es seiner selbst bewußt wird, je mehr es über sich selbst nachdenken und von sich sich Rechenschaft geben lernt. Wird nun der Mensch durch ein negatives Gefühl einer unbekannten aber wirkenden und wirklichen Macht in sich bestimmt, diese unbestimmte Größe zu bestimmen, so begegnet ihm dieselbe Aufforderung auch wieder von außen her. Durch die Beobachtung seines eigenen Denkens lernt der Mensch Alles in einem gewissen Zusammenhang denken. Was ohne alles Verhältniß zu einem andern ist und mit keinem andern in eine erkennbare Beziehung gebracht werden kann, das ist für ihn unerklärbar, undenkbar. Der erste Zusammenhang erscheint dem Denken als ein nothwendiger. Was ich mit einem Andern so in Zusammenhang bringen kann, daß es zu dem Andern nothwendig hinzukommen muß, davon habe ich den Zusammenhang erkannt, und es so weit erkannt, als ich das Andere erkenne, mit dem es zusammenhängt. Dieser Zusammenhang der Dinge hört aber auf, sobald unsre Beobachtung sich der menschlichen Handlung zuwendet. Tausend Handlungen können aus dem allgemeinen und nothwendigen Grunde der menschlichen Natur erklärt werden. Allein tausend andere erscheinen wieder in reinem Widerspruch mit ihr. Das ganz Unerwartete sehen wir den Menschen beginnen. Alle Voraussetzungen, alle wohlberechneten Schlüsse vermögen zu täuschen. Das nothwendige Gesetz der leiblichen Begierde, das Gesetz des logischen Gedankens vermag er zu übertreten, und hinwieder Gesetzen folgen, welche reine, gedankenlose Willkühr, die Laune eines fremden Uebermuthes ausgesonnen hat. Durch welche Kraft vermag er das? Beobachtung lehrt ferner den Menschen in seinen eigenen Handlungen den Widerspruch mit den vorausgehenden, nothwendigen, sinnlichen und vernünftigen Gründen entdecken, so daß er, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, auch den andern Menschen außer sich sogleich anders behandelt, als alle andern Gegenstände seiner Wahrnehmung. Auf den Menschen sucht er durch Ueber-

2. Die entgegengesetzten Ausgangspunkte dieser Bestimmung.

§. 2.

Die vorläufige Bestimmung des Begriffes der Moralphilo- ·hie bietet beim ersten Anblick schon zwei Seiten dar, die dem 'egensatz der Allgemeinheit und Besonderheit, und zugleich dem der Subjektivität und Objektivität entsprechen. Die Moralphilosophie erscheint der Form nach als ein Gegenstand philosophischer Erkenntniß. Dieß ist ihre allgemeine und subjektive Seite. Der subjektiv philosophisch wissenschaftlichen Erkennbarkeit, steht aber die Gegenständlichkeit als ein besonderer Inhalt dieser Erkenntnißform gegenüber, und auch diese muß näher und von Seite ihrer allgemeinen und sonderheitlichen Grenzbestimmungen bezeichnet werden, wenn der Begriff dieser philosophischen Wissenschaft als einer von allen übrigen Erkenntnissen dieser Art verschiedenen gefunden werden soll.

Die allgemeine Grenze des Inhalts der Moralphilosophie ist in dem ersten Akte des menschlichen Selbstbewußtseyns gegeben. So wie der Mensch denkt, und weiß, daß er denkt, weiß er auch, daß er selbst es ist, der da denkt, und der sich selbst zum Denken bestimmt. Er weiß zugleich, daß er denkend eine Einheit, die für sich besteht, in sich besitzen muß, und denkend Alles zu dieser Einheit zurückzubeziehen kann, um in dieser Vergleichung der Gegenstände außer ihr des Unterschiedes derselben von ihr und unter einander sich bewußt zu werden. Indem nun der Mensch denkend seinem eigenen Denken zusieht, und sich selbst über sein Denken Rechenschaft gibt, unterscheidet er diese höchste Instanz des Ich von seinen Kräften, und betrachtet dieses Ich als die höchste Einheit, als regierendes Prinzip über alle seine Kräfte. Darum muß in ihm das negative Bewußtseyn seyn, daß dieses Ich, wenn auch vorderhand unerkannter Weise, doch auf irgend eine Weise selbst bestimmend, also in irgend einer Weise frei ist, im Gegensatze von den Gegenständen und Kräften, die es zu sich, ... beweglichen Einheit zurückzuführen vermag.

Diese Freiheit nun in ihrem ganzen Umfang und Inhalt zu erkennen, wird diesem Ich um so mehr zum Bedürfniß werden, je mehr es seiner selbst bewußt wird, je mehr es über sich selbst nachdenken und von sich sich Rechenschaft geben lernt. Wird nun der Mensch durch ein negatives Gefühl einer unbekannten aber wirkenden und wirklichen Macht in sich bestimmt, diese unbestimmte Größe zu bestimmen, so begegnet ihm dieselbe Aufforderung auch wieder von außen her. Durch die Beobachtung seines eigenen Denkens lernt der Mensch Alles in einem gewissen Zusammenhang denken. Was ohne alles Verhältniß zu einem andern ist und mit keinem andern in eine erkennbare Beziehung gebracht werden kann, das ist für ihn unerklärbar, undenkbar. Der erste Zusammenhang erscheint dem Denken als ein nothwendiger. Was ich mit einem Andern so in Zusammenhang bringen kann, daß es zu dem Andern nothwendig hinzukommen muß, davon habe ich den Zusammenhang erkannt, und es so weit erkannt, als ich das Andere erkenne, mit dem es zusammenhängt. Dieser Zusammenhang der Dinge hört aber auf, sobald unsre Beobachtung sich der menschlichen Handlung zuwendet. Tausend Handlungen können aus dem allgemeinen und nothwendigen Grunde der menschlichen Natur erklärt werden. Allein tausend andere erscheinen wieder in reinem Widerspruch mit ihr. Das ganz Unerwartete sehen wir den Menschen beginnen. Alle Voraussetzungen, alle wohlberechneten Schlüsse vermögen zu täuschen. Das nothwendige Gesetz der leiblichen Begierde, das Gesetz des logischen Gedankens vermag er zu übertreten, und hinwieder Gesetzen folgen, welche reine, gedankenlose Willkühr, die Laune eines fremden Uebermuthes ausgesonnen hat. Durch welche Kraft vermag er das? Beobachtung lehrt ferner den Menschen in seinen eigenen Handlungen den Widerspruch mit den vorausgehenden, nothwendigen, sinnlichen und vernünftigen Gründen entdecken, so daß er, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, auch den andern Menschen außer sich sogleich anders behandelt, als alle andern Gegenstände seiner Wahrnehmung. Auf den Menschen sucht er durch Ueber-

redung und viele andern Arten einzuwirken, die einen innern Bestimmungsgrund seiner Handlungen voraussetzen. So führt die Beobachtung der Menschen auf eine Reihe von Wahrnehmungen, die einen andern Bestimmungsgrund der äußern Handlung bei dem Menschen vorauszusetzen scheinen, als den der allgemeinen Nothwendigkeit. Darum bezeichnen wir auch die Aeußerungen dieses im Menschen vorausgesetzten Grundes nicht als Wirkungen, die aus einer nothwendigen Ursache hervorbrechen, sondern als Handlungen, die in ihrer freien Selbstbestimmung ihren Grund haben. Ob nun diese Voraussetzung richtig ist oder nicht, hat vorderhand keine wesentliche Bedeutung. Genug, daß der Mensch diese Wahrnehmung macht, daß er dieser äußern Beobachtung eine innere Seite seines Bewußtseyns entsprechend findet, um sich aufgefordert zu finden, zu untersuchen, in wie fern diese beiden Anforderungen eine wirkliche, erkennbare Wahrheit enthalten oder nicht. Jedenfalls werden diese beiden Anhaltspunkte hinreichen, um darauf eine weitere philosophische Untersuchung über die Freiheit des Menschen zu gründen. Diese Untersuchung, wenn sie nach den Gesetzen der philosophischen Methode bis zu einem einheitlichen Ziele geführt wird, gibt jedenfalls eine philosophische Erkenntniß, die einen bestimmten, mit dem Wesen und der Natur des Menschen zusammenhängenden Gegenstand in sich begreift, und wir nennen diese philosophische Wissenschaft vorläufig Moralphilosophie.

3. Wirkliche Begriffsbestimmung.

§. 3.

Aus der Vergleichung beider Vordersätze des menschlichen Erkennens leitet sich der einfache Begriff der Moralphilosophie her. Die Moralphilosophie ist in dieser Einheit *diejenige philosophische Wissenschaft, welche die Erklärung des menschlichen Handelns und des demselben vorausgesetzten, freien Bestimmungsgrundes zum Inhalte hat.* Vergleicht man nun diesen ersten Begriff, den eine vorläufige Untersuchung von einer philosophischen Wissenschaft

geben kann, mit dem nächsten allgemeinen philosophischen Grunde, mit dem nächsten subjektiven Gattungsmerkmale, so erscheint die Moralphilosophie, als eine von den philosophischen Wissenschaften, welche eine Aeußerung der subjektiven Kräfte des Menschen zum Inhalte haben.

Die Moralphilosophie wird somit ihren Inhalt in dem Verhältnisse mit den übrigen Kräften der Subjektivität, mit dem Können und Denken bestimmen müssen, und mit Voraussetzung der bereits gewonnenen Erkenntniß jener andern coordinirten philosophischen Disciplinen könnte die Moralphilosophie auch als jene philosophische Wissenschaft bezeichnet werden, welche die dritte wesentliche Grundkraft der menschlichen Natur in ihrem subjektiven Fürsichseyn, und in dieser die Einheit des Denkens und Könnens im freien Handeln des Menschen zu ihrem Inhalte hat.

Ob dem Begriffe, den wir diesen Voraussetzungen gemäß mit dem Worte Moral und Moralphilosophie verbinden, der gewählte Ausdruck auch entsprechend sei, ist zwar nur von untergeordnetem Interesse, aber doch nicht ganz ohne Bedeutung, indem für unsere Philosophie eine Rückkehr zu einfachen, sprachrichtigen deutschen Ausdrücken mehr als wünschenswerth scheinen dürfte. Eine solche Zurückführung der Begriffe auf ihren entsprechenden und sprachrichtigen Ausdruck kann nun zwar freilich nicht auf einmal erreicht, sondern nur allmählich angestrebt werden.

Wählt man nun für die wissenschaftliche philosophische Vermittlung der richtigen Erkenntniß des freien Handels das fremde Wort Moralphilosophie, so hat man mit demselben nicht genau und erschöpfend den Inhalt angegeben, indem das lateinische Wort mos, Sitte, eine allzu äußerliche Bedeutung hat, als daß es der vollkommenen Entwicklung des Begriffes der menschlichen Freiheit und ihrer Grenzen und Offenbarung im Handeln genügen könnte. Will man statt dessen den Ausdruck praktische Philosophie geltend machen, so hat man wieder einen ungenügenden und wissenschaftlich gänzlich unbrauchbaren Ausdruck gewählt. Abgesehen davon, daß keine Wissenschaft, als Wissenschaft, den Namen praktisch, gegenüber dem Zusammenstoß des Erkennens mit dem

äußern Leben, auf sich anwenden kann, indem jede Wissenschaft eben wesentlich Erkennen des Lebens, aber nicht Können und Thun im Leben seyn kann, und indem ferner als Wissenschaft dem Erkenntnißvermögen gegenüber jede Wissenschaft praktisch ist, und die Logik z. B. eben so gewiß wirkliche, anwendbare, und zwar auf das äußerliche Leben anwendbare Erkenntniß ist, als irgend eine andre, der Ausdruck praktische Philosophie folglich keinen wesentlichen Unterschied zwischen den einzelnen philosophischen Wissenschaften begründen kann, indem alle gleich praktisch und unpraktisch sind; abgesehen von dieser Seite der Unbestimmtheit und dem Nichtssagenden des Ausdruckes: praktische Philosophie, ist auch die andere Seite, die den Ausdruck praktisch in dem Sinne des Objekts nimmt, und eigentlich Philosophie der Praxis sich nennen will, ebenso unanwendbar; indem die Praxis wieder vielfach ist, und selbst im gewöhnlichen Gebrauch neben der Moral auch das Recht in sich begreifen würde; so daß eine bestimmte Wissenschaft gar nicht damit bezeichnet werden kann. Soll aber der Ausdruck praktische Philosophie, Moral- und Rechtsphilosophie zugleich umfassen, so hat man einen philosophisch, an sich schon mißbrauchten Ausdruck auch noch formell mißbraucht, indem man zwei getrennte, und in philosophischer Stellung entfernte Glieder unter einem Namen zusammenfaßt, der für keines von beiden Gliedern und auch nicht für beide zugleich bezeichnend ist. Ihrer wissenschaftlichen Stellung nach ist jedenfalls die Moralphilosophie, weil sie rein von der Subjektivität des Menschen ausgeht, viel näher mit der Denk- und Kunstlehre verwandt, als mit der Rechtsphilosophie, die ein objektiv-äußerliches historisches Verhältniß voraussetzt.

Am entsprechendsten für den Inhalt dieser Wissenschaft wäre der Wurzelbedeutung nach der Ausdruck Tugendlehre, der in der Gleichmäßigkeit mit den Ausdrücken Denk- und Kunstlehre, von dem Worte abgeleitet ist, das diejenige Thätigkeit bezeichnet, die das dem Denken und Können gegenüberstehende freie Thun, in seinem in die Wirklichkeit eingetretenen Verhältnisse der Einheit beider, als den Inhalt dieser Wissenschaft bezeichnet. Noch

ist aber der Ausdruck Moralphilosophie zu gangbar, der Ausdruck Tugend zu wenig von den Nebenbegriffen befreit, als daß es ohne Gefahr, die Sprachverwirrung philosophischer Bestimmungen noch um eine neue Wortbildung zu vermehren, rathsam seyn könnte, von dem bekannten Ausdrucke abzuweichen. Es handelt sich zunächst nur um den Begriff, nicht um das Wort.

Aus dem ersten Begriff, der sich schon vorläufig von der Moralphilosophie geben läßt, leuchtet die Bedeutung derselben für das menschliche Bewußtseyn überhaupt, so wie für die philosophischen Wissenschaften und für unsre Zeit insbesondere unverkennbar hervor.

II. Verhältniß der Moralphilosophie zum Selbstbewußtseyn.

1. Verhältniß der Moralphilosophie zum Erkenntnißvermögen überhaupt.

§. 4.

Gibt die Moralphilosophie Aufschluß über jene innere Einheit, in der das Denken und Können ihre letzte Lösung finden, gibt sie Aufschluß über den einfachen persönlichen Bestimmungsgrund aller menschlichen Thätigkeit, so ist sie der Mittelpunkt des menschlichen Bewußtseyns überhaupt. Durch eine Erkenntniß dieses Inhaltes wird der Mensch im Gegensatz von seiner äußern Einheit oder Individualität und im Gegensatze von seiner allgemeinen Natur und Nothwendigkeit seiner eigenen innern Einheit und Persönlichkeit sich bewußt. Dadurch allein können alle Kräfte in ihm in ihrer bestimmten Unterordnung erkannt werden, wenn die einheitliche, das Ziel aller Thätigkeit bestimmende Kraft in ihrem richtigen Verhältniß bestimmt wird. Dadurch wird der Mensch aller seiner Gefühle und ihres Gebrauches sich bewußt. Wie aber in sich der Mensch Einheit und Ordnung mit dieser Erkenntniß bestimmen lernt; so wächst ihm damit auch die richtige Erkenntniß des Verhältnisses zur Objektivität, diese mag nun eine persönliche oder eine unpersönliche seyn. Ueber das Verhältniß der unpersönlichen Objektivität oder der Natur zu

sich, und seiner selbst zur Natur vermag er unmöglich eine richtige Erkenntniß zu besitzen, so lange er nicht den Unterschied der persönlichen Einheit in sich von der unpersönlichen Allheit außer sich gefaßt hat.

Eine richtige Erkenntniß der Objektivität, die mit der letzten, einheitlichen Bestimmung der Subjektivität zusammenhängt, und wesentlich davon abhängt, bestimmt das Verhältniß zur Persönlichkeit außer uns. Alle Gefühle und Verhältnisse, die sich ohne unser bewußtes Denken zu andern Menschen bilden, erklären sich von diesem Grunde aus. Wenn Glaube und Liebe in Beziehung auf eine Persönlichkeit außer uns in uns waltet, so erklären sich diese außer den Grenzen der Nothwendigkeit liegenden Beziehungen in uns nur aus der richtigen Erkenntniß jenes freien Bestimmungsgrundes in uns, der aller unserer Thätigkeit ein einheitliches Ziel, ein Ziel des gewollten Strebens verleihen kann. Was also der Mensch in freier Beziehung auf andere Menschen besitzen und thun mag, das Alles muß von der Erkenntniß der Einheit seines eigenen Lebens abgeleitet werden. Wenn sich die Familie bildet, die Freundschaft gestaltet, der Staat erbaut, woher sind diese Verhältnisse, als aus einer einheitlichen innern Macht entsprungen, deren Beschaffenheit wir erst erkennen müssen, wenn wir ihrer Wirkungen uns vollkommen bewußt werden wollen. Ueber dieß Alles lebt in der Menschheit noch ein anderes Gefühl, das von Einzelnen hie und da bekämpft von allen Uebrigen, wenn auch in den verschiedensten Gestalten, doch mit unerschütterlichem Glauben festgehalten wird. Dieses Gefühl richtet sich an ein unbekanntes, außerweltliches, unsichtbares, persönliches Wesen, das wir verehren, anbeten, an das unser Glaube, unsre Hoffnung sich wendet. Dieses Gefühl, das wir Religion nennen, das so allgemein ist, und von dem sich der Mensch nie ganz zu trennen vermag, das alle Zeiten und alle Völker umfaßt, kann, wenn es auch nur in seiner Möglichkeit erklärt werden soll, nur in der richtigen Erkenntniß der eigenen persönlichen Einheit aller Kräfte im Menschen, durch die eine Beziehung und Hinwendung derselben auf ein vorausge-

setztes blos geglaubtes, höheres, persönliches Wesen gewürdigt und verstanden werden. Wenn in uns keine Ahnung eines persönlichen Bewußtseyns wäre, wie wäre die Erfindung, ein solches Wesen außer uns zu glauben, auch nur denkbar? Wer sollte ohne diese innere Möglichkeit einen solchen Gedanken auch nur haben denken können? Ist aber eine solche Einheit in uns, so kann das richtige Verhältniß derselben zu einem solchen Glauben auch nur durch die vollständige Erkenntniß dieser innern Einheit ganz verstanden werden.

Wie also der Mensch sich in sich bewegt, oder seine Kräfte nach Außen wendet, stets liegt all dieser Bewegung jene Einheit zu Grunde, und von ihrer Erkenntniß hängt jede selbstständige Bewegung des Menschen ab. Auch die Philosophie bekennt sich in ihrer eigenen Entstehung durch diese Kraft bedingt, indem sie als Liebe zur Weisheit ohne Wollen auch kein Ziel ihres Strebens, und wenn kein Ziel, auch keinen Anfang desselben gewinnen könnte. Die Moral hängt daher aufs engste mit der philosophischen Bildung zusammen.

2. Verhältniß der Moralphilosophie zum Organismus der Wissenschaft.

§. 5.

Wie die Moral mit allen Kräften des Menschen wesentlich zusammenhängt, weil der Mensch gar keine Kraft anwenden kann, ohne ihr ein einheitliches Ziel zu geben, so hängt sie insbesondere mit dem Erkenntnißvermögen unzertrennlich und wesentlich bestimmend zusammen. Ohne das erkennen Wollen, ist kein Erkennen auch nur möglich. Das Wissen wird somit von dem einheitlichen Bestimmungsgrunde des Wollens bedingt. Das Erkannte hat seine entgegengesetzte Kraft im Können, in der Macht der Bewegung des äußern Stoffes. Beide fordern darum wieder eine höhere Einheit über sich, in welche sie gegenseitig ein- und ausgeschlossen, das heißt, gegenseitig und im Verhältniß zu einer letzten Einheit zugleich bestimmt sind.

Diese höhere Einheit ist die beide verbindende und leitende Macht des Wollens.

Mit der Moral ist darum der Einheitspunkt der subjektiven Kräfte des Menschen bestimmt. Denken und Können schließen sich in ihr zu einem allseitig bestimmten Verhältnisse zusammen, und finden in ihr erst ihre letzte einheitliche Bestimmung. Das Bewußtseyn des Menschen ist ohne dieses dritte Verhältniß der subjektiven Kräfte unvollständig und unerklärt. Denken und Können müßten sich in ihrer Gegensätzlichkeit einander blos ein oder blos ausschließen, das heißt, sie müßten rein sich selber gleich, oder so verschieden seyn, daß sie gar nicht unter ein einheitliches Gattungsmerkmal gebracht werden könnten, wenn sie nicht eine dritte Beziehung neben sich fänden, die beide in sich aufnimmt, die Beides zugleich ist in ihrem Zusammenfluß, und doch keines von beiden in ihrer entgegengesetzten Eigenthümlichkeit. Mit der Moralphilosophie wird nun auch dieses dritte Verhältniß zum philosophischen Bewußtseyn gebracht, und der Kreis der subjektiven Verhältnisse ist geschlossen. Die Moralphilosophie hat daher ein wesentliches Verhältniß zur Denk- und Kunstlehre, und somit auch zur ganzen Philosophie. Sie bestimmt die Grenzen des subjektiven Mittelpunktes aller Erkenntniß und aller Philosophie. Ihre Stellung ist daher selbst wieder rein bestimmt. Weil sie die Einheit des Denkens und Könnens bezeichnet, muß sie unmittelbar an die Denk- und Kunstlehre sich anschließen und auf beide folgen.

Wie aber der Gegensatz vom Denken und Können in der Lehre vom Thun zum einheitlichen Bewußtseyn gebracht werden muß; so ist damit zugleich ein weiterer Einheitspunkt zur Lösung aller in beiden noch ungelösten Fragen zu gewinnen. Wenn in der Logik Allgemeinheit und Besonderheit einander gegenüber treten, in der Metaphysik Endlichkeit und Unendlichkeit sich berühren, ohne daß eine vollständige Ausgleichung beider zur letzten innern Gewißheit zu bringen wäre, so wird nun diese vorausgesetzte Spontaneität zum eigentlichen Mittelpunkt der ganzen Untersuchung gemacht und ihre volle Bestimmung gewonnen

werden können. Es war daher von jeher in der Philosophie die wichtigste Entscheidung aller Vordersätze zuletzt auf die Beantwortung der Frage um die Freiheit und Selbstbestimmung angewiesen. Die griechische Philosophie hat mit dem Versuche, diese Frage zu lösen, geendigt, und die neuere Philosophie steht jetzt an dem Punkte, dieselbe Lösung gleichfalls versuchen und mit diesem Versuche eine neue Bahn ihrer Entwicklung betreten zu müssen.

3. Verhältniß der Moralphilosophie zum gegenwärtigen Zeitbewußtseyn.

§. 6.

Nachdem die ältere christliche Philosophie sich rein auf den Standpunkt des Glaubens und der Religion gestellt hatte, hat die neuere Philosophie diesen gänzlich verlassen, und sich auf den Standpunkt der Denk- und Natur Nothwendigkeit gestellt. Dadurch ist der große Zwiespalt unserer Zeit hervorgerufen worden, in welchem Religion und Natur, Glaube und Gedanke als feindliche Mächte einander gegenüber stehen. Zwischen diesen beiden Gegensätzen gibt es aber keinen Vermittlungspunkt als den der Moral. Diese hängt mit dem Gebiete der Natur und der Religion in gleicher Weise zusammen, sie hat von beiden gleich viel an sich, und hat doch keines, in wie fern sie einander gegenüber stehen können in seiner Ausschließung in sich. Soll also jemals wieder Frieden werden zwischen diesen Gegensätzen des Menschen- und Zeitbewußtseyns, so kann der Friede nur auf diesem Gebiete vermittelt werden. Alle Fragen, welche die Zeit aufstellt, und die alle aus dem gleichen Grunde dieses Zerwürfnisses einer entgegengesetzten Grundlage der menschlichen Bildung hervorgegangen sind, beziehen sich daher auf diesen Mittelpunkt, und können nur durch die richtige Lösung dieser Fragen gelöst werden.

Nur in dem persönlichen Bewußtseyn ist es möglich, der Willkühr und bewußtlosen Nothwendigkeit zugleich zu entkommen; die Zeit und die Ewigkeit in einer wirklichen Ausgleichung zu denken; Gott und Natur von einander zu unterscheiden; Einheit

und Allgemeinheit in der beide umfassenden Einheit zu begreifen. Die Religion ist ohne Anwendung auf die subjektive Freiheit unbegreiflich und ohne Zweck. Der Staat ist ohne die Grundlage des persönlichen Bewußtseyns unmöglich.

Das einseitige Festhalten an den Grundsätzen des menschlichen Bewußtseyns ohne die Erkenntniß der einigenden Mitte, in welcher beide sich ausgleichen, hat zu der herrschenden Verwirrung und dem allgemeinen gegenseitigen Nichtverstehen und Nichtverstehenwollen der Parteien geführt. Die Einen, welche an der Uebernatur festgehalten, haben in einseitiger Mißkennung des Grundes aller Uebernatur in der Natur, dieselbe selbst zur Unnatur gestempelt; die Andern, an der Natur festhaltend und an die Nothwendigkeit sich anklammernd, haben im Verläugnen des einzig möglichen Princips eines Verstehens und Bewältigens der Natur durch die Uebernatur die Natur selbst zur Unnatur gemacht. Weil man das Mittelglied der Vergleichung nicht fand, wollte man die Gegensätze ohne Mittelglied verbinden. So entstand eine einseitige Aufhebung, nicht eine gegenseitige Position des Einen durch das Andere. Der Glaube sollte die Vernunft aufheben; eine Religion, von der ihr göttlicher Stifter sagte, ich bin nicht gekommen das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, sollte zum Deckmantel der Aufhebung der nothwendigen Gesetze des Gedankens, der Kunst und der Geschichte dienen; und die Vernunft sollte den Glauben vernichten, eine Kraft, die nur durch die Freiheit eine bewegende ist, sollte die erste Aeußerung der Freiheit, durch die sie selbst ist, zerstören. So standen und stehen die Extreme sich gegenüber. Das Freie wird mit der Willkühr verwechselt, und sein nothwendiger Grund aufgehoben; das Nichtwillkührliche wird mit dem Nothwendigen verwechselt, und seines Princips beraubt. Darum hat eine blos formale Glaubenslehre an die Stelle der Religion sich zu setzen, eine absolute Staatslehre die Stelle des lebendigen Organismus das Volksleben einzunehmen gesucht; die einfache, mittelbare, menschlich-richtige Wahrheit aber den verschiedenartigsten Extremen weichen müssen.

Allen diesen Mißverständnissen ist allein durch den rechten Begriff der Freiheit abzuhelfen. Ist diese in ihrer Macht und Ohnmacht, in ihrer lebendigen Kraft und in der sie beschränkenden Grenze erkannt, dann ist diesen widersprechenden Gegensätzen ein Mittel- und Vergleichungspunkt, ein gemeinschaftliches Maß gefunden, an dem eines jeden Weisheit und Thorheit, Wahrheit und Lüge erkannt werden kann. Nach dieser Erkenntniß ringt die Zeit. Alles Rufen nach Freiheit, alles Berufen auf sie, alle Thaten und Unthaten der Zeit, alle Bewegungen des geistigen Lebens sind auf dieses Ziel gerichtet. Nur auf diesem Gebiete kann der letzte Kampf des Lebens zu Ende gekämpft werden.

III. Wissenschaftliche Gliederung der Moralphilosophie.

1. Allgemeine Voraussetzungen der wissenschaftlichen Methode.

§. 7.

Wenn jede Bewegung des Geistes die Freiheit desselben voraussetzen muß, wenn alle Kämpfe desselben durch die Freiheit gestritten werden, und seit so vielen Zeiträumen der Geist nach Erkenntniß seiner Freiheit gerungen, so mußte wohl ein mächtiger Grund vorhanden seyn, der ihn hemmte, das zu erreichen, wornach alle Kräfte strebten. So mächtig dieser Grund in seiner Wirkung ist, so einfach ist er an sich selbst. Die Frage um die Freiheit ist eine Zentralfrage des menschlichen Bewußtseyns; um sie zu lösen, müssen erst alle Außenwerke überstiegen werden. Wenn also diese Lösung immer versucht, doch nie ganz gelingen wollte, so war es, weil die Bedingungen dazu nicht gegeben waren. Jede Wissenschaft hat aber ihre nothwendigen Vorbedingungen, ohne deren vorausgehende Erkenntniß eine einheitliche und letzte Begründung derselben nicht möglich ist. Im menschlichen Geiste liegt die Ahnung jenes Zieles als negative Unruhe, als unbefriedigtes Bedürfniß, welches den Prozeß der Untersuchung immer wieder von neuem beginnt, sobald er zu einer Entscheidung gekommen ist, bis endlich der

letzte Gegensatz gelöst, und der Mittelpunkt aller Bestimmungen gewonnen ist, von dem aus eine allseitige und einheitliche Uebersicht aller Gebiete sich ergibt.

Die Einheit ist daher das Ziel aller wissenschaftlichen Untersuchungen. Allgemeinheit und Besonderheit stehen derselben als die vorausgehenden Gegensätze gegenüber, die so lange mit einander verglichen werden müssen, bis ihre Harmonie gefunden ist. Die Allgemeinheit ist in jeder Erkenntniß die subjektive Denkbarkeit. Diese ist negative Bestimmung des Objekts, welche stets das Objekt in seiner engern Bestimmtheit aufheben muß, um es in seiner möglichen Beziehung zum Subjekte zu setzen. Allein wenn das Objekt einerseits negativ erkannt, als das, was es ist, muß es zweitens dann auch affirmativ, positiv erkannt werden, als das, was es im Unterschiede vom Subjekt und von andern Objekten ist. Nach dieser doppelten Unterscheidung und bestimmt als das, was es im Vergleich mit andern ist und nicht ist, kann es nur erst in seiner Einheit bestimmt werden, als das, was es ist. In jeder Wissenschaft muß etwas erkannt werden, und dieß erkannte muß im Verhältniß zu dem Erkennenden erkannt werden. Wie im Begriffe sich zwei Merkmale zu einer Einheit verbinden, so in jeder Erkenntniß. Die allgemeine Methode für alle Wissenschaften ist daher die Darstellung des allgemeinen, besondern und einheitlichen Verhältnisses des bestimmten Inhaltes. Wenn nun Allgemeinheit oder Besonderheit nicht genau bestimmt werden kann, so fehlt auch die Bestimmung der Einheit. Allgemeinheit und Besonderheit haben aber wieder ihre positive und negative, ihre qualitativ verschiedene Beziehung. Auch diese muß zur Untersuchung und Vermittlung kommen, ehe eine wissenschaftliche Erkenntniß zu ihrem einheitlichen Schluße kommen kann. Darin liegt der Grund, warum die Moralphilosophie in der Gegenwart erst zu einer wissenschaftlichen Lösung kommen kann. Die vorausgehende Philosophie hat die subjektive Allgemeinheit in ihrer negativen Voraussetzung allem Wissen zu Grunde gelegt, und es kam zu keiner Ausscheidung der einzelnen Faktoren des menschlichen

Bewußtseyns. Subjektivität und Objektivität ward allgemein als identisch erklärt, und so konnte kein Unterschied festgehalten werden. Die dieser wieder vorausgehende Philosophie hielt an einer freien, subjektiven Voraussetzung fest und analysirte dieselbe, ohne die allgemeine Beziehung von Subjektivität und Objektivität in befriedigender Weise zu untersuchen.

Nach diesen beiden vorausgehenden Ausgangspunkten der Wissenschaft, die sich wie Allgemeinheit und Besonderheit einander gegenüber stehen, ist es jetzt möglich zur Einheit zu gelangen in allen Wissenschaften und in der Lehre von der menschlichen Freiheit insbesondere. Die Methode aller Wissenschaften kann nun eine bestimmt einheitliche werden, und muß es werden. Die der Moral wird daher die gleiche einheitliche Entwicklung erhalten müssen, aber in der dem Inhalt angemessenen Form. Jede Wissenschaft entfaltet sich in Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit. Die Besonderheit liegt in der Eigenthümlichkeit des Stoffes, die Allgemeinheit in der Beziehung zum subjektiven Erkenntnißgrunde. Diese allgemeine Beziehung wird aber mit der Besonderheit des Stoffes nothwendig auch wieder eine andere werden müssen. Von jedem andern Punkte der Peripherie aus ist eine andere Richtung zum Mittelpunkte nöthig.

2. Anwendung dieser Voraussetzung auf die organische Gestaltung der Moralphilosophie.

§. 8.

Nach der vorläufigen Feststellung des Inhaltes der Moralphilosophie kann nun das Verhältniß dieses Inhalts zur nothwendigen wissenschaftlichen und organischen Gliederung desselben keinem Zweifel mehr unterliegen. Der Inhalt ist ein wesentliches Glied des subjektiven Bewußtseyns des Menschen selbst. Ein solcher wesentlicher Theil kann jedenfalls nicht ohne inneren und wesentlichen Zusammenhang mit seiner Einheit gedacht werden, und eine richtige Erkenntniß desselben muß von diesem Zusammenhange ausgehen. Ist aber ein solcher Zusammenhang im Allgemeinen vorhanden, so kann er nicht ohne vorläufige

Entwicklung geblieben seyn. Entweder muß er negativ in den mit ihm zusammenhängenden, verwandten Gliedern zuerst angedeutet werden, damit er als eigener Inhalt in die Untersuchung eintreten könnte, oder er muß schon für sich hervortretend eine gewisse Reihe von entgegengesetzten, ungenügenden Bestimmungen erhalten haben, um einer weitern Einheit zugeführt werden zu können. Was in dem Menschen als wirkliche Kraft vorhanden ist, das muß aus dieser Allgemeinheit heraus und in die besondere Wirklichkeit eintreten, um sein allgemeines Daseyn in dem besondern Da der Erscheinung zu offenbaren. Nur im Denken ist diese Offenbarung der Gegensatz von sich selbst, indem das Allgemeine in dem Einzelleben sich selbst ganz zu wiederholen vermag, und der Prozeß des Denkens in jedem Einzelnen nach seiner allgemeinen Grenze sich wiederfinden muß. Die freie That aber, wenn es eine solche gibt, muß jedenfalls als Offenbarung ihres innern Grundes in die Erscheinungswelt eingetreten, und weil sie dem Denken wesentlich bestimmend innewohnt auch in der Entwicklung des Denkens als wirkliches Gedankenobjekt hervorgetreten sei. Wie des Menschen Bewußtseyn zu einem Princip gelangen wollte, mußte es an dem Grunde der freien Selbstbestimmung sich versuchen. So muß die Moral nothwendig eine geschichtliche Bewegung ihrer wirklichen Bestimmung durchlaufen haben, und diese kann nichts anders seyn, als die aus den besondern Gegensätzen sich entwickeln wollende Einheit des Bewußtseyns der Freiheit und Unfreiheit. So bietet sich dem allgemeinen Verhältnisse des Freiheitsbewußtseyns von selber der entsprechende Gegensatz der Besonderheit zur Vergleichung dar, und mit ihm hat die Bestimmung der Einheit dieses Bewußtseyns alle Vorbedingungen vor sich.

3. Eintheilung der Moralphilosophie.

§. 9.

Nach den festgesetzten Vorbedingungen der nothwendigen Methode der Moralphilosophie muß dieselbe nothwendig in drei Theilen sich entwickeln lassen.

Weil die Moralphilosophie eine wesentliche Voraussetzung jeder menschlichen Thätigkeit zu ihrem Gegenstande hat, so muß dieser auch in einem wesentlichen Zusammenhange mit dem subjektiven Erkenntnißgrunde stehen. Die Nachweisung dieses Zusammenhangs ist nothwendig die erste Aufgabe jeder philosophischen Wissenschaft. In wie fern nun die Moralphilosophie eine philosophische Wissenschaft ist, muß ihr erster Theil diese subjektive Bestimmung in sich enthalten. Die subjektiv-spekulative Bestimmnng der Freiheit des Menschen aus dem allgemeinen Erkenntnißgrunde bildet daher den ersten Theil der Moralphilosophie.

Was im Menschen im Allgemeinen zugegen ist, das muß durch die Zeit zur allmählichen, sonderheitlichen Entwicklung gebracht werden. Diese Entwicklung bildet die Geschichte des bestimmten subjektiven Bewußtseyns, vermittelt durch den Gegensatz der Subjektivität mit der Objektivität. Die Darstellung der Offenbarung des allgemeinen Grundes des Freiheitsbewußtseyns in der sonderheitlichen Offenbarung desselben in der Geschichte bildet den zweiten, objektiven oder historischen Theil der Moralphilosophie.

Aus der erkannten Allgemeinheit und Besonderheit geht nach logischen Gesetzen die wirkliche Einheit der bestimmten Erkenntniß hervor, die quantitativ und qualitativ, subjektiv und objektiv zugleich bestimmt ist. Die Moralphilosophie wird daher in letzter Bestimmung aus der Vergleichung der subjektiv allgemeinen und objektiv sonderheitlichen Bestimmungen, die positiven, allem freien Handeln des Menschen zu Grunde liegenden Gesetze gewinnen. Die Feststellung dieser bestimmten Gesetze der menschlichen Freiheit gibt dann den dritten subjekt-objektiven oder positiven Theil der Moralphilosophie.

Erster Theil.

Subjektive oder rein spekulative Grundlage der Moral.

A. Allgemeine Begründung der menschlichen Freiheit.

I. Allgemeine Voraussetzungen des Freiheitsbewußtseyns im Menschen.

a. Ableitung des Freiheitsbewußtseyns vom Bewußtseyn überhaupt.

1. Allgemeiner Ausgangspunkt des Bewußtseyns.

§. 10.

Alle Wissenschaften müssen auf einer unverwerflichen, speculativen Grundlage ruhen. Dieser Grund ist das wahrhaft Positive in der Wissenschaft. Die sogenannten positiven Wissenschaften, die einen Grund außerhalb des Wissens, einen historisch gegebenen Grund voraussetzen, sind als Wissenschaften doch erst dann positiv, wenn sie diesen speculativ festen Grund sich erstritten haben. Das historisch Positive ist an sich blos für den Glauben positiv. Der Mensch, welcher erst zum Wissen kommen muß, kann nicht anders dazu kommen, als daß er zuerst das zu Erkennende als ein Gegenständliches und Gegebenes festhält, und zwar durch den bestimmenden Willen festhält, um es dann erst in einem zweiten Grunde, in dem des Wissens wieder zu gewinnen. Die meisten sogenannten positiven Ansichten der jetzigen Zeit beruhen auf einer wissenschaftlichen Negation, nämlich auf der subjektiven Willkühr, die Etwas zuerst glaubt, und das also durch den Glauben festgehaltene auf eine speculativ

grundlose Weise zu geistreichen Analogien verarbeitet, und überall aus der subjektiven und einzelnen Ansicht das Allgemeine ableiten will, statt das Einzelne am Allgemeinen zu messen. Das richtigste Resultat ist durch diese Methode selbst wieder zu einer blos möglichen Voraussetzung geworden, die zwar Achtung verdient, aber vor dem wissenschaftlichen Gerichte nicht bestehen wird, sondern als bloße Möglichkeit der Wahrheit. Die nothwendig erwiesene Wahrheit muß von einem Grunde abgeleitet seyn, der nicht wieder bestritten werden kann. Dieser Grund muß allem Wissen gemeinsam seyn. Nach diesem Grunde muß die Philosophie forschen. Jede andere Wissenschaft kann ihn von der Philosophie entlehnen.

2. Gegensätze des gegenwärtigen Zustandes der Erkenntniß gegenüber dem allgemeinen Ausgangspunkt.

§. 11.

Die Möglichkeit einen letzten unumstößlichen Ausgangspunkt für alle wissenschaftliche Erkenntniß zu finden wird gerade in der Gegenwart um so häufiger bezweifelt, je öfter die letzten Voraussetzungen alles Wissens in der neuesten Zeit gewechselt, und je unbilliger auch hier wieder eine souverän seyn wollende Willkühr es verschmähte, alle Thatsachen des Lebens mit gleicher Gerechtigkeit unter diesen allgemeinen Obersatz aufzunehmen. Dadurch wurde der Kampf gegen die Tyranei des Absolutismus, der seinen Ausgangspunkt doch nur hypothetisch vorausgesetzt, erregt, und ein Theil der Geister wendete, sich der rein subjektiven Willkühr, als dem einzigen Rettungsmittel gegen jenen Despotismus zu. Darin herrscht nun aber der Irrthum, daß die subjektive Willkühr, die ohne allgemeine nothwendige Grenze des Bewußtseyns blos anerkennt, was sie will, mit dem geregelten, bestimmten freien Willen verwechselt wurde, der seines Ausgangs und Zieles bewußt ist. Man berief sich vergeblich auf eine vergangene Zeit, die auf gleichem Grunde eine große Weltanschauung zur philosophischen und künstlerischen Vollendung geführt hat. Weil damals dieser Widerspruch noch nicht ins Leben

getreten war, so konnten damals zwei Kräfte in Ruhe mit einander wirken, die jetzt, nachdem sie sich unterschieden haben, auf eine bestimmte Einheit hinstreben. Was damals gut war, ist es jetzt nicht mehr. Es ist die alte Geschichte Adams, die durch alle Zeiten geht; als er noch allein war, war es gut; als er aber die Geschlechter der Erde gesehen und erkannt, da hatte er auch die Doppelseitigkeit in sich erkannt, und sie mußte aus ihm gestaltet werden, sonst war es nicht mehr gut. So war im Mittelalter Wille und Willkühr nicht im Gegensatz erschienen, weil die Nothwendigkeit des Naturgesetzes mit dem geoffenbarten Leben noch Hand in Hand ging. Jetzt ist durch die Philosophie und die Emancipation der subjektiven Naturkraft des für sich freien Menschengeistes der Unterschied des subjektiven Anfangs der Freiheit im Menschen und des objektiven Zieles desselben außer ihm in Frage gestellt, jetzt gilt es nicht mehr, sich blos auf einen subjektiven Glauben zu berufen; denn als blos subjektiv ist er ohne Ziel, und daher auch ohne Grund, ein grundloser Wille ist aber Willkühr. So wie aber auf dieser Seite eine Täuschung eintrat, und man den historischen Glauben mit dem subjektiven Meinen verwechselte, auf diesem Wege aber alle Wahrheit als Postulat hinstellte, und selbst durch den Versuch die geglaubte Wahrheit zu beweisen, dieselbe erst vollständig dem Zweifel preis gab, weil die Methode keine positive war; so hat man von Seite des philosophischen Absolutismus, gegen den dieser Kampf entbrannt war, sich gleichfalls nicht auf der Bahn der allseitigen Wahrheit gehalten. Die Voraussetzung selbst wurde immer nur als hypothetische festgehalten. Man ging nicht von dem wirklichen, subjektiven und relativen Bewußtseyn aus, auf dem jeder steht, sondern von einem als absolute Wahrheit vorausgesetzten Satze. Dieser Satz enthält stets eine einseitige Aufhebung der möglichen Voraussetzung, indem er das Individuelle, was anfangs da war, willig ignorirte, und sich allgemein setzte, ohne seiner Besonderheit, in der er doch nur allein geboren war, ferner zu denken. Das Eine denkende Ich wurde mit dem Ich, die denkende Vernunft des Einzelnen mit der Vernunft,

als einer allgemeinen, nothwendigen Kraft verwechselt, und in dieser Verwechslung sogleich absolut gesetzt. Allein wie kommt denn das, was zuvor nicht absolut war, zum absolut seyn? Beide Voraussetzungen negiren den Ausgangs- oder Endpunkt dieser ganzen Verfahrungsweise. Ist die Vernunft absolut, so war sie es immer, und ein individualer Ausgang des Werdens ist unmöglich; oder sie wird blos absolut, dann war sie es nie. Diese erste Voraussetzung hatte die nothwendige Folge der Verwechslung des Zieles mit dem Anfang, des Grundes mit der Folge, der Objektivität mit der Subjektivität nach sich gezogen.

3. Einheitlicher aus diesen Gegensätzen hervorgehender Ausgangspunkt.

§. 12.

Durch die Willkühr der blos subjektiven Meinung oder des grundlosen Glaubens, wie durch den Absolutismus einer den subjektiven Grund der Erkenntniß mit dem objektiven verwechselnden Philosophie wurde die Denknothwendigkeit selbst wieder untergraben, auf die sich doch der ganze Bau stützen mußte, und das Mißtrauen gegen die Resultate dieser Spekulation ergab sich von selbst. Indem diese Philosophie gegen den Glauben und gegen das Wissen zugleich ein einseitiges Mißtrauen erweckte, hat sie dadurch die Folge hervorgerufen, daß man an der Richtigkeit ihres Obersatzes gleichfalls zweifeln lernte. Dieser Zweifel ist nun seiner Natur nach ein zweifacher. Er kann an der Richtigkeit und Möglichkeit eines jeden spekulativen Obersatzes zweifeln, und muß dann das Bestreben, je eine unfehlbare und wissenschaftliche Grundlage zu erreichen aufgeben. Dieß ist der bisher von der Subjektivität des Widerspruches gegen die herrschende Philosophie betretene Weg gewesen. Ein andrer Weg ist aber gleichfalls übrig, der aus der doppelten Negation der neuern Philosophie sich einfach ergibt, wenn man dem Glauben und dem nothwendigen Denken zugleich seine richtige Stelle anweist. Die oft besprochene Frage über das Verhältniß vom Glauben und Wissen, ist nach dieser Auffassung schon in der

Aufstellung verführend, indem das Wissen nicht dem Glauben gegenüber gesetzt werden darf, sondern als die Einheit des Denkens in der Zeit erscheint. Das nothwendige Gesetz des Denkens aber ist eine ebenso positive Grenze für die subjektive Bewegung, als der gegebene Inhalt, über den wir denken können, eine positive Bestimmung für dasselbe Denken ist. Wenn das Denken nicht in dieser Nothwendigkeit seiner Bewegung einen positiven Grund hätte, so würde es weder in diesen Gegensatz mit dem Glauben haben eintreten, noch sich demselben gegenüber so lange mit diesem Erfolg haben behaupten können. Allein es würde ohne den vorausgehenden Glauben gar nicht haben gegen ihn sich erheben, nicht sein besonderes Recht haben geltend machen können, wenn nicht auch dieser sein besonderes Recht im Menschen besitzen würde. Selbst das Zeugniß beider gegen einander ist ein Zeugniß beider für einander, und es kommt nur darauf an, den gemeinschaftlichen Ausgangspunkt von beiden aufzufinden, um auch ihr gemeinschaftliches Ziel und ihren gemeinschaftlichen und einheitlichen Fortschritt zu erkennen.

b. Bestimmter Ausgangspunkt der Moralphilosophie.

Erster unveränderlicher Obersatz des Bewußtseyns.

§. 13.

Wenn Glauben und Denken miteinander im Gegensatz zu seyn scheinen, und aus diesem Gegensatz der Kampf in die Wissenschaft eingetreten ist; so muß dieser Gegensatz zuerst gelöst werden, ehe die gleichmäßige Entwicklung aller Kräfte im Menschen und in der Menschheit wieder die Herrschaft gewinnen wird. Diese Einheit zu finden ist daher für alle Wissenschaftlichkeit von hohem Interesse; von höchster Wichtigkeit aber für die Moralphilosophie. Die Moralphilosophie muß als Wissenschaft gleichfalls auf dem allgemeinen, nothwendigen, unverrückbar sichern Ausgangspunkt alles Wissens aufgebaut werden. Ohne die Feststellung des unveränderlichen Anhaltspunktes des Denkens ist sie selbst unmöglich. In ihm hängt aber auch das Ziel derselben mit dem andern Gegensatze, dem Grund des Glaubens, ebenso

eng zusammen, als der Anfang mit dem Grund alles Denkens. Denken und Glauben sind zwar als Kräfte des Menschen einander entgegengesetzt, aber nicht so, daß sie einander in ihrem Grunde negiren, sondern nur so, daß sie einander in ihrer Bewegung ergänzen. Beide gehen aus dem gleichen Grunde der subjektiv freien und eigenen Bewegung hervor, und beide ruhen in der beiden nothwendig sich gegenüberstehenden, aber doch gleichmäßig sich entgegenstehenden, und subjektiv identischen Grenze der menschlichen Natur. Der Mensch kann glauben und denken, weil er ein Mensch ist, und weil er dieß ist, muß er auch glauben und denken. Die Möglichkeit des Denkens ist in der Möglichkeit des Glaubens, und die Möglichkeit des Glaubens in der des Denkens begründet. Beide sind gegeben mit dem Bewußtseyn des subjektiven Ichseyns. Weil ich von mir weiß, daß ich bin, so habe ich damit die doppelte Gewißheit, dem was nicht ich ist auf eine doppelte Weise mich nähern zu können, durch das Denken und durch das Glauben. Der subjektive Grund ist bei beiden derselbe; der objektive ist entgegengesetzt. Wendet sich die bewegende Kraft des Ichs dem nothwendigen Verhältnisse, der negativen Grenze seiner Ichheit zu, so geschieht dieß in einer nothwendigen Form durch das Denken; wendet sie sich dem fremden Grunde zu, so geschieht dieß in einer Beziehung durch den Glauben. Wie aber diese bewegende Kraft sich einerseits als bewegende, selbstthätige Kraft weiß, muß sie auch der Möglichkeit, irgend eine Bewegung zur Freiheit zu machen, gewiß seyn. So wie sie aber als eine beschränkte Kraft sich erkennt, muß sie auch der nothwendigen Schranke des mitwirkenden Gesetzes sich bewußt seyn. Dieß sind die entgegengesetzten Grenzen des Bewußtseyns, inner welchen das Denken wie das Glauben sich begründet. Der gemeinschaftliche Ausgangspunkt für beide ist das subjektive Bewußtseyn vom eigenen Ich. Weil ich denkend bin, bin ich überhaupt als Ich. Das Bewußtseyn meiner selbst als eines von sich selbst wissenden Einen, muß ich jeder eigenen Bewegung voraus denken. Wenn ich denke, wenn ich handle, wenn ich irgend eine Verrichtung

vornehme, gehe ich von diesem Bewußtseyn aus. Es ist darum dieses Bewußtseyn von meinem Ich als dem Einheitspunkte aller meiner Thätigkeit der Ausgangspunkt jeder bewußten Erkenntniß, jeder selbstbewußten Bewegung. Dieser Ausgangspunkt, wie er subjektiv der Grund alles Fortschritts seyn muß, weil ohne ihn kein Wissen von Etwas und kein Wissen vom Wissen möglich wäre, ist zwar der negativste Punkt des Bewußtseyns, aber auch der allein an sich gewisse und unstreitbare. Was wir auch für einen Obersatz voraussetzen mögen, jeder läßt sich an sich genommen bezweifeln. Der letzte Zweifel wird aber an der Gewißheit enden, daß er zweifelt. Daß ich zweifle, kann ich nicht mehr bezweifeln. Wenn ich nun Alles bezweifeln kann, bis auf diesen einen Punkt, so habe ich in ihm einen letzten Anhaltspunkt, über den ich nicht mehr hinaus kann. Mit diesem negativsten Anhaltspunkte ist aber auch schon eine Position gegeben. Wenn ich weiß, daß ich zweifeln kann, daß ich Alles, so lange es mir als bloße Behauptung, als allgemeine Voraussetzung gegenüber steht, bezweifeln kann, so weiß ich auch, daß ich, während ich bezweifle, mich selbst zu dem Gegenstand meines Zweifelns, in ein durch mich selbst bejahtes Verhältniß gesetzt habe. Es ist das Bezweifelte für mich etwas, ein Bezweifeltes; und ich bin dem Bezweifelten gegenüber ein außer und im gewissen Sinne über demselben Stehendes, an das ich mich wende, durch eine in mir von mir vorgenommene Bewegung, durch welche ich das außer mir Gesetzte zu mir in eine Beziehung bringe, es mit mir als einem Punkte, dessen ich an sich gewiß bin, vergleiche, indem ich darüber denke.

c. Einheitliche Bestimmung des Freiheitsbewußtseyns aus den vorausgehenden Ausgangspunkten des Bewußtseyns überhaupt.

1. Der allgemeine Grund des Freiheitsbewußtseyns im Bewußtseyn des denkenden Ich.

§. 14.

Indem ich jeder vorausgesetzten Gewißheit gegenüber meiner selbst gewiß bin und diese Gewißheit durch eine Thätigkeit der Verhältnißbestimmung ausspreche, habe ich den ersten und von keinem Widerspruch zu negierenden Satz meines Bewußtseyns ausgesprochen, der mit seiner negativen Form: ich zweifle, auch die positive, ich denke, besitzt. Mit dem Ausdruck, ich zweifle, ist nur die Gewißheit gesetzt, daß ich in Beziehung auf ein anderes nicht an sich dieses andern gewiß bin, daß ich nicht weiß an sich, ob ich das Andere bejahen oder verneinen muß; allein indem ich in Beziehung auf ein Anderes an sich, noch nichts weiß, weiß ich in Beziehung auf mich wenigstens dieß, daß ich nichts weiß von einem Andern. In Beziehung auf ein Anderes, dessen ich nicht gewiß bin, kann und muß ich daher im ersten Anhaltspunkte des Bewußtseyns sagen: ich zweifle, in Beziehung auf mich, muß ich sagen: indem ich zweifle, bin ich denkend. Der Satz, ich bin denkend, enthüllt den Grund des Zweifels, die zwei Fälle, in denen der Zweifel steht, des Bejahen und Verneinen-Könnens, sind mit dem zweiten Satz bestimmt und objektiv ausgesprochen, sie sind die mit dem Ich zugleich gedachten Verhältnisse des Denkens und Seyns. Ich kann nicht zweifeln, wenn ich nicht denke, und kann nicht denken, wenn ich nicht bin; also weiß ich, daß eine Handlung, wie auch das Zweifeln eine solche ist, in zwei Fälle, in zwei Verhältnisse sich scheidet, in das objektive und subjektive, der Thätigkeit des Subjekts, die zuerst im Bewußtseyn als Thätigkeit des Denkens sich offenbart, und des Grundes dieser Thätigkeit, durch welche das Ich ich und das Denken denken ist, des Seyns des Einen

durch des Andern. Das bei beiden Formen des ersten, unwidersprechlichen Ausgangspunktes des Bewußtseyns Zurückbleibende ist aber das Ich, das dem Zweifeln und Denken voraus geht. Ich kann nur zweifeln und denken, nicht indem ich überhaupt bin, sondern indem ich Ich bin. Ohne diese Einheit, die an sich die mögliche Thätigkeit im Seyn und das Bewußtseyn von dieser Thätigkeit und vom Seyn derselben in sich eint, wäre jedes Bewußtseyn unmöglich. Das Bewußtseyn ist somit in seinem ersten Seyn im Selbstbewußtseyn. Von diesem Selbstbewußtseyn meines Ich muß ich daher bei allen Bewegungen des Bewußtseyns ausgehen, darauf muß ich alles zurückbeziehen, es bleibt das zuerst und einfach Gewisse. Aus der richtigen Bestimmung dieses Ich muß daher jede Wahrheit, deren ich vollkommen gewiß seyn will, mit Nothwendigkeit abgeleitet werden. Eine Kenntniß, die ich nicht auf diesen Punkt zurückführen kann, ist keine mit dem Bewußtseyn wesentlich zusammenhängende, ist keine beweisbare. Mit den beiden angeführten ersten Vordersätzen des ausgesprochenen Bewußtseyns ist ein sichtbarer Fortschritt zugleich mit dem letzten unbeweglichen Ausgangspunkt aller Gewißheit gesetzt. Der zweite Satz: ich bin denkend, den wir in einfacher Ableitung an den ersten anknüpfen, ist die erste positive Behauptung, die aus der ersten negativen Behauptung in einfachster Ableitung und nothwendiger Folge hervorgeht. Zwar könnte möglicher Weise auch irgend ein anderer Satz, z. B. der Satz: ich bin seiend aus dem Satze: ich zweifle abgeleitet werden. Jede Ableitung aber hätte doch wieder das gleiche Verhältniß zu dem ersten negativen Satz, das in der Gewißheit des Ausgangspunktes von dem bewußten Ich besteht. Das Ich, das zweifelt, mag nun denkend oder seiend oder wie immer geeigenschaftet gedacht werden, es wird als Ich mit irgend einer Beziehung gedacht. Das Ich bleibt dasselbe bei den verschiedenen Beziehungen, die mit ihm zusammengedacht werden. Das Ich ist somit der einfache Ausgangspunkt für jede weitere Bejahung.

2. Ausscheidung des bestimmten subjektiven Ich.

§. 15.

So wie nun aber dieses Ich als der bestimmte Ausgangspunkt bezeichnet ist, von dem aus jede weitere Bewegung und Gewißheit abgeleitet werden muß, ist dieser Ausgangspunkt noch keineswegs in dieser Einfachheit über die Möglichkeit der Verwechslung seiner einfachen Bedeutung hinweggekommen. Es ist das reine Ich noch immer nicht so von allen Zusätzen befreit, daß wir jeglichen Gegenstand, den wir damit vergleichen, wirklich mit dem gleichen Einheitspunkte zu vergleichen gewiß sind, wenn wir ihn mit dem neu gefundenen scheinbar ganz einfachen Ich vergleichen. Ohne daß wir aber über die bestimmte Einheit des Einheitspunktes, zu dem alle Erkenntniß zurückgeführt werden muß, vollkommen im Reinen sind, kann ein sicherer Fortschritt auch nicht möglich seyn. Wenn dieses Ich noch immer eine mehrfache Bedeutung haben könnte, so wäre auch die Möglichkeit gegeben, daß wir einen Gegenstand einmal mit der einen, ein andersmal mit einer andern dieser Bedeutungen zusammenhielten, und dann müßten wir ein verschiedenes Resultat in beiden Vergleichungsfällen nothwendig erhalten, und an der Stelle einer einfachen Erkenntniß erschiene uns wieder eine zweifelhafte. Gerade darin aber besteht die Aufgabe der Philosophie in den ersten Principien der Erkenntniß, jene Einheit zu finden, die als reine, einfache, keine Verwechslung mehr zuläßt. Diese letzten Unterschiede sind dem ungeübten und ungeschärften Auge verborgen, sollen aber dem philosophischen Gedanken sich aufschließen. Das Ich, welches wir als einfachen Ausgangspunkt feststellen, um an dasselbe jede weitere Erkenntniß und Unterscheidung anzuknüpfen, erscheint in diesen ersten Sätzen des Bewußtseyns, den damit ausgesprochenen Verhältnissen gegenüber, als ein gleiches und als ein verschiedenes. Als ein gleiches, weil es in allen Fällen diejenige Mitte der verschiedenen Beziehungen ist, mit welcher diese Beziehungen verbunden erscheinen. Nun wissen wir zwar noch nicht, ob diese Beziehungen auch an

sich von einander verschieden sind oder nicht, aber wir wissen, daß das Ich von diesen Beziehungen verschieden ist. Müssen wir es nun zwar allerdings mit irgend einer Beziehung zugleich denken, so ist es doch nicht diese Beziehung, sondern das mit einer Beziehung Gedachte. Dieses Ich, das wir von dieser Beziehung verschieden, und doch nur mit einer Beziehung denken können, ist somit das denkende Ich und zugleich ein gedachtes.

Das denkende Ich ist als ein thätiges von dem gedachten Ich verschieden, und das gedachte ist auch ohne diese Thätigkeit in dem Sinne des letzten Grundes derselben denkbar, und wird eben dadurch von dem Denken unterschieden, daß es mit ihm in Beziehung gedacht wird. Das Ich wird, in wie fern es mit einem Prädikat durch eine Copula verbunden ist, als verschieden von sich selbst, als Objekt von sich, in wie ferne es ohne Prädikat gedacht wird, als reines Ich, als Subjekt erscheinen. Subjekt ist somit mein Ich und jedes Ich, in so ferne es als einfacher Ausgangspunkt einer Beziehung zu einer andern durch eine mit ihm zusammen denkbare, eigenschaftliche Bewegung gedacht wird. Jedes Wesen, das ich nicht selbst bin, kann Gegenstand meiner Betrachtung und irgend einer andern Thätigkeit von mir seyn. Ich selbst aber kann gleichfalls Gegenstand meines eigenen Denkens seyn. Ich kann über mich und mein Denken denken. Indem ich nun über mich denke, bin ich mir selbst Objekt, bin aber zugleich das Subjekt, der reine Grund dieses Denkens selbst, weil ich sonst nicht denken könnte, und die Eigenschaft des Denkens ohne Voraussetzung dieses sich bewegenden Mittelpunktes nicht als Thätigkeit denkbar wäre. Was also eine eigene Thätigkeit besitzt, die sich außer sich hinaus erstreckt, um einer innern, leeren und inhaltlosen, aber doch zu einem Inhalt bezüglichen Einheit ein Anderes als Anderes gegenüber zustellen, ist Subjekt. Ein Wesen, das diese Kraft nicht hat, ist kein Subjekt, sondern höchstens Objekt, gegenübergestelltes, nicht gegenüber sich stellendes, ein Anderes, aber nicht ein Eines, das selbst einem Andern gegenübersteht, sondern nur einem Andern gegenübergestellt ist. Dieses Subjekt nun in dieser

letzten Einfachheit ist der feste, sichere Ausgangspunkt aller bestimmten Vergleichung. Es ist in dieser Beziehung auch der Leiter jeder Bewegung, welche durch Einheit, Verschiedenheit und Einheit hindurch gehen muß. Dieses Ich als Eins betrachtet, hat ein an sich gesetztes Verhältniß sowohl zu sich, als zu einem Andern und dadurch zu allem Andern, und in diesem Verhältniß eine einheitliche Beziehung zu sich und zum Andern.

3. Das einheitliche Verhältniß des subjektiven Ich und Nichtich zum objektiven.

§. 16.

Ich als Subjekt, ist nicht Ich, als Prädikat und Objekt. Diese Unterscheidung ist die erste aus der Bestimmung des Einheitspunktes alles Bewußtseyns hervorgehende. Dieses Ich ist zugleich nicht das Ich, ein Ich und Nicht-ich. Wie aber in Bestimmung des Ich die Verwechslung nahe liegt, so auch in der Bestimmung des vom Ich unterschiedenen Nicht-ich. Das Nichtich ist nicht der reine und einfache qualitative Gegensatz von Ich. Das Nicht im Nichtich ist blos ausscheidender, blos trennender, aber noch nicht vereinigender und bestimmender Natur. Das Ich, welches als denkendes dem denkend gedachten gegenübersteht, ist ein Ich und ein Nichtich zugleich. Durch das Nicht ist nicht nothwendig das Ich selbst aufzuheben, sondern nur das eine Ich ausgeschlossen als Subjekt von allem Objekt, es mag dieses Objekt ein Ich oder kein Ich seyn. Will man daher dieses Objekt, welches in erster Unterscheidung schon ein Nicht ich ist, vollkommen bestimmen, so muß man es selbst wieder von jenem Objekte unterscheiden, welches nicht dieses Nichtich ist, das zugleich das subjektive Ich ist. Dieses Objekt ist daher noch gar nicht bestimmt, wenn ich es als Nichtich bezeichne, weil der Ausdruck Nichtich noch verschiedene Beziehungen zuläßt. Diese Beziehungen sind implicite in der ersten Unterscheidung schon gesetzt, müssen daher explicite in weiterer Analysis noch ausgesprochen werden, damit in der Vergleichung jeder Irrthum durch die einfache Bestimmung des Mittelpunktes alles Vergleichens und

durch die genaue Bestimmung des Vergleichbaren und die ganze Vergleichungslinie durch ihren Anfangs- und die möglichen Endpunkte bestimmt sei. Das Ich, welches sich selbst als ein denkendes weiß, und welches ist, und ein Ich ist, indem es denkend, überhaupt eigenschaftlich ist, diesem Ich, welches ein Ich und zugleich ein Nichtich ist, steht darum ein doppeltes Nichtich gegenüber, von dem es sich als ein solches Ich unterscheidet, welches zugleich ein Ich und kein Ich ist, und als ein solches Nichtich, welches zugleich ein Nichtich und kein Nichtich ist. Das Nichtich, das diesem Subjekte gegenüber zugleich mit dem Subjekte, als das von ihm verschiedene und ihm entgegengesetzte Objekt gedacht werden muß, ist daher das Objekt, das ihm gegenüber steht, in wie fern es selbst als Ich betrachtet wird, und das Objekt, welches ihm gegenüber steht, in wie ferne es selbst als ein Nichtich betrachtet wird. Das doppelte Nichtich, welches dem ersten mit dem Subjekte gleichen Nichtich, gegenüber steht, ist daher: erstens jenes Nichtich, welches gegenüber dem Subjekte, in wie fern dieses ein Ich ist, nicht ein Ich, sondern das Ich ist. Das Ich, in dem gar kein Nicht ist, das also nicht zugleich Subjekt und Objekt von sich ist, welches nicht ist, in wie ferne es mit einer Eigenschaft ist, sondern an sich und absolut ist; und zweitens jenes Nichtich, welches dem Subjekt gegenüber steht, in wie fern es als Objekt von sich selbst auch ein Nichtich ist, und welches wir daher nicht als ein Nichtich, sondern als das Nichtich bezeichnen müssen.

Vom erstern Objekt ist das Nicht, vom zweiten das Ich des subjektiv-objektiven Nichtichs ausgeschlossen. Dem subjektiven Ich steht folglich ein dreifaches Objekt entgegen, zu welchem seine Thätigkeit sich beziehen kann. Das erste und nächste Objekt ist es sich substantiv selbst. In seiner Objektivität aber findet es, sobald es dieselbe genau bestimmt, sich selbst in einem mittleren Verhältnisse von zwei andern Objekten, welche es zugleich mitdenken muß, sobald es sich selbst denkt. Will also das Subjekt seine eigenen Eigenschaften, sich selbst als Gegenstand seiner Erkenntniß, vollständig erkennen, so kann es sich nur

im Unterschiede und in der Beziehung zu denselben ganz erkennen. Alle richtige Erkenntniß unserer selbst hängt somit von dieser ersten Unterscheidung und von der daraus abgeleiteten Vergleichung ab. In der Nichtunterscheidung, welche in neuester Zeit Fichte sich hat zu Schulden kommen lassen, indem er das Ich, welches nur ein Ich und zugleich ein Nichtich ist, mit dem Ich im absoluten Sinne verwechselte, von welcher Schellings und Hegels Systeme nur weiter geführte Potenzirungen sind, liegt der Grund der darauf folgenden Identification des Endlichen mit dem Unendlichen, des Seyns mit dem Daseyn und Nichtseyn, des Absoluten mit dem Nichts, des Denkens mit dem Seyn, und überhaupt aller Identification, die, einer Beziehung eine einfache Verneinung entgegensetzend, gezwungen ist, um die Verneinung wieder aufzuheben, statt der Einheit, die Identität beider, und das Ausgeschlossene identisch mit dem zu setzen, von dem es ausgeschlossen wurde; somit die ganze Bewegung in ihrer eigenen Möglichkeit wieder aufzuheben.

II. Der Beweis für die subjektive Freiheit.

§. 17.

Seit dem Erwachen des menschlichen Bewußtseyns mußte nothwendig die Frage über die Freiheit immer wiederkehren, weil dieselbe in unaufgeschlossener Weise mit der Bewegung des menschlichen Denkens selbst gegeben war. Da der Mensch ohne subjektiv selbst bestimmend zu seyn, gar nicht hätte denken können, so war es nothwendig, daß er mit dem Akte des Denkens das verborgene subjektive Princip desselben auch sich zu enthüllen streben mußte. So wie er also in dem denkenden Bewußtseyn fortschritt, trat daher auch die Frage nach der Freiheit desselben immer deutlicher hervor und nicht ohne Grund war der Schluß der griechischen Philosophie vorherrschend mit der Aufstellung eines Moralprincipes beschäftigt. Aus demselben Grund hat daher auch das unvermittelte menschliche Bewußtseyn gegen jeden Abschluß der Philosophie protestirt, in welchem entweder dieses innerste Princip alles Bewußtseyns geläuguet oder doch nur zur

unvollkommnen Bestimmung gekommen war. Die neuere Philosophie hat nun aber mit der erwähnten Idendification des subjektiven Ich mit dem objektiven und den daraus hervorgehenden Consequenzen zu einer letzten Läugnung der subjektiven sowohl als der objektiven Freiheit führen müssen, und ihr gegenüber wird es daher um so nothwendiger seyn, einen wissenschaftlichen Beweis für die subjektiv menschliche Freiheit zu führen, als die von der Theologie, in derem Interesse es doch vor Allem gelegen gewesen wäre, die menschliche Freiheit auf das allerkräftigste zu vertheidigen, weil ohne dieselbe jede Offenbarung und jeder Glaube und die aus der Einheit beider hervorgehende Religion ganz und gar unmöglich würden, zu diesem Behufe hingestellten Beweisarten als unhaltbar oder mindestens ungenügend der fortgeschrittenen, wissenschaftlichen Bewegung gegenüber, erscheinen müssen. Sie sind entweder auf die bloße Objektivität, und folglich dem subjektiv wissenschaftlichen Bewußtseyn gegenüber, auf die einfache Negation, die nothwendig in einem Zirkelbeweise enden muß, oder auf sonderheitliche nicht bis zum letzten subjektiven Erkenntnißgrunde zurückgeführte Erfahrungen, welche nothwendig in unwissenschaftliche, blos geglaubte, aber nicht erwiesene Voraussetzungen auslaufen, gebaut. Im ersten Falle muß daher die Möglichkeit der Offenbarung aus der subjektiven Freiheit, und diese aus der Wirklichkeit der Offenbarung erwiesen werden. Im zweiten Falle wird die Anführung der Reue, der Furcht vor der Strafe oder ähnlicher subjektiver Empfindungen auf eine einfache petitio principi hinauslaufen, welche diese Empfindungen aus der Freiheit und die Freiheit aus diesen Empfindungen erklären muß. Der Principienlosigkeit dieser einer längst vergangenen Zeit abgeborgten Beweisarten, und dem Nothwendigkeits=Princip und Absolutismus der neuern Philosophie gegenüber, kann daher die menschliche Freiheit nur durch die vorausgehende subjektiv und objektiv genau ausscheidende Bestimmung des Ich genügend bewiesen werden. Aus dieser Bestimmung geht aber selbst wieder hervor, daß dieser Beweis zunächst auf eine zweifache, und in seiner vollständigen Durch-

führung folglich auf eine dreifache Weise geführt werden kann und muß. Dieses Ich erscheint nämlich gegenüber einem dreifachen Objekte nothwendig in einer subjektiven, objektiven und subjekt-objektiven Bestimmung in jeder seiner Eigenschaften allein vollkommen bestimmbar, und der Beweis für seine Freiheit wird daher aus dieser dreifachen Beziehung abgeleitet werden müssen.

a. Der subjektive Beweis für die menschliche Freiheit.

§. 18.

Der subjektive Beweis muß, wenn er nicht auf blos einzelne und ungenügende Erfahrungen, sondern auf einen wissenschaftlich haltbaren Obersatz gegründet seyn soll, von einer Voraussetzung ausgehen, welche als unveränderliche Widerlage eine sichere Grundlage zur Auflegung des logischen Hebels eben so sehr, wie zur Abweisung und Vertheidigung gegen jeden möglichen Angriff darbietet. Diese Voraussetzung bildet die subjektive Behauptung des Satzes, daß der Mensch frei ist, an und für sich schon, sobald sie in ihrer richtigen, logischen und philosophischen Bedeutung hingestellt wird. Diese Behauptung kann entweder geläugnet oder zugegeben werden, und ist für beide Fälle gleich beweisend.

1. Affirmativer Beweis.

§. 19.

Wird die subjektiv aufgestellte Behauptung, daß der Mensch frei ist, zugegeben, so wird für den subjektiven Fall dieses Zugeständnisses der Behauptende des Beweises für seine Behauptung ohnehin überhoben; denn wenn mir Jemand zugibt, daß der Mensch frei ist, so bin ich nicht weiter aufgefordert, es ihm weiter noch zu beweisen, daß er es ist. Allein abgesehen von diesem subjektiven Zugeständnisse liegt darin auch noch ein objektives, durch welches der für sich diesen Obersatz Bejahende, als ein solcher erscheint, der ihn für alle Menschen zugleich bejaht hat. Wer diese Behauptung bejaht, kann sie nur bejahen, weil er sie entweder bejahen kann, wie in diesem Falle ohnehin

das subjektive Zugeständniß darthut, oder weil er sie bejahen will, oder weil er sie bejahen muß. Ein vierter Fall ist undenkbar. Wer nun aber bejaht, weil er kann, der gibt mit dem Bejahen-Können auch das mögliche Verneinen-Können zu, denn wer nicht verneinen könnte, der kann auch nicht bejahen, sondern muß bejahen. Wer aber bejahen muß ohne verneinen zu können, der kann nicht bejahen, weil er nicht selbst sich für das Eine oder das Andere bestimmen kann, sondern von einer außer ihm liegenden Nöthigung gezwungen wird. Wer also bejaht, weil er bejahen kann, der muß zwischen dem Bejahen- und Verneinen-Können die Wahl haben und sich aus eigener Macht für das eine oder andere entscheiden können. Wer also diese Behauptung, daß der Mensch frei ist, subjektiv zugibt, weil er sie subjektiv zugeben kann, der gibt sie auch objektiv zu. Der gleiche Fall ist es mit dem, der diese Behauptung zugibt, weil er sie zugeben will, denn er könnte nicht wollen, wenn er nicht wählen könnte; wenn er wählt, bestimmt er sich selbst aus sich, für ein anderes, und ist somit in dieser Selbstbestimmung frei. Wer aber diese Behauptung zugibt, weil er muß, der muß entweder schlechthin, also objektiv, jede Behauptung, und folglich auch diese zugeben, oder er muß nur diejenige zugeben, welcher er nicht widersprechen kann, weil er sonst sein Zugeben- und Widersprechen-Können selbst aufheben, weil er mit dem Widerspruche die Behauptung eben so gut zugeben würde, wie durch die Bejahung. Wer schlechthin jede Behauptung ohne Möglichkeit des Widersprechen-Könnens zugeben müßte, für den könnte es auch keine Behauptung mehr geben, denn es könnte ihm die Möglichkeit eines Andern, das nicht durch Nothwendigkeit schon zum Voraus, ehe es von einem Andern ausgesprochen wird, in ihm gesetzt wäre, gar nicht begegnen. Von keinem Menschen könnte dann irgend eine Behauptung ausgesprochen werden, denn jede müßte mit gleicher Nothwendigkeit in jedem Menschen zu jeder Zeit Gesetz gewesen seyn, und eine Verschiedenheit der Meinungen, Ansichten und Behauptungen wäre dann zu keiner Zeit, zwischen den Menschen möglich gewesen. Wo die Möglichkeit des

Widerspruches aufhört, hört die Möglichkeit des Behaupten-Könnens, und mit ihr auch die des Bejahen-Könnens, und mit ihr die des Denken- und Philosophiren-Könnens, und überhaupt jede subjektive Möglichkeit einer einem Andern gegenüber treten könnenden Thätigkeit gänzlich auf. Es kann also durch keine Thätigkeit die Möglichkeit gesetzt seyn, die Unmöglichkeit dieser Thätigkeit in der Subjektivität festzuhalten. Wenn nun aber eine bestimmte Behauptung in subjektiv-wirklicher Bestimmtheit dem Subjekte gegenüber treten kann, wenn auch nur der Versuch, die Freiheit beweisen zu wollen, hervortreten kann, so ist damit die Behauptung einer allgemeinen Nothwendigkeit des Zugeben-Müssens und des Nichtwidersprechen-Könnens durch die That aufgehoben. Wenn nun aber der Fall, daß Jemand diese Behauptung zugeben muß, weil er überhaupt jede zugeben müßte, unmöglich ist, so kann diese Behauptung nur darum zugeben werden müssen, weil sie zugegeben werden kann, und weil, wer sie nicht zugibt, diesem Können und folglich sich selbst widersprechen müßte, was bei richtiger Erkenntniß des Falles allerdings in Wahrheit unmöglich ist. Das Müssen ist also keine objektiv allgemeine Nothwendigkeit, sondern nur die subjektive Entscheidung für die sonderheitliche und bestimmte Wahrheit und weil Entscheidung so auch Voraussetzung einer eintreten müssenden Selbstbestimmung.

2. Negativer Beweis.

§. 20.

Genau dasselbe Verhältniß, welches objektiver Weise in dem Zugeständnisse dieser Behauptung liegt, besteht auch für den Widerspruch gegen dieselbe, und der Unterschied dieser Beweisform von der erstern liegt daher nur darin, daß der dritte Fall durch den Widerspruch selbst schon, auch subjectiv gelöst scheint. Wer nämlich dieser Behauptung widerspricht, der widerspricht gleichfalls nur, weil er widersprechen kann, oder will, oder muß. Die ersten beiden Fälle führen ganz zu den gleichen Voraussetzungen, wie die im Falle der Bejahung angegebenen. Der dritte Fall aber, nämlich der des Widersprechen-Müssens ist

durch den eintretenden Widerspruch selbst als ein unmöglicher gesetzt. Denn wer einer Behauptung widerspricht, für den kann gar keine allgemeine Nothwendigkeit des Widersprechenmüssens gedacht werden; denn wäre die Nothwendigkeit eine allgemeine, so wäre der Gegensatz ein unmöglicher. Nun wird aber dieser durch den Widerspruch selbst zugegeben, also wird auch das Behaupten-Können und folglich auch das Bejahen- und Verneinen-Können zugegeben; denn der Behauptende bejaht offenbar seine Behauptung und der Widersprechende verneint sie, folglich kann sie bejaht und verneint werden, und ein allgemeines Verneintwerden-Müssen ist durch die bestimmte Verneinung selbst aufgehoben. Wer also diese Behauptung verneint, der bejaht sie noch viel kräftiger als derjenige, der sie vom Anfang an zugegeben.

3. Positiver Beweis.

§. 21.

Vergleicht man die beiden Möglichkeiten des Bejaht- und Verneintwerden-Könnens dieser Behauptung, so liegt darin offenbar das subjektive wie das objektive Zugeständniß der Wahrheit der Behauptung selbst. Der Satz: daß ich überhaupt behaupten kann: daß der Mensch frei ist, hängt darum mit dem ersten Obersatze alles Denkens und alles Bewußtseyns wesentlich und nothwendig durch ein einfaches Mitglied zusammen. Wie nun die Wissenschaft alles dasjenige als nothwendig wahr anerkennen muß, was mit einem unumstößlich wahren Satze mit innerer Nothwendigkeit zusammenhängt, weil sie sonst ihre eigene Möglichkeit läugnen müßte, so muß sie auch diese Behauptung als wissenschaftlich nothwendig wahre anerkennen, wenn die Wissenschaft irgend eine auch nur subjektive Wahrheit haben soll. Indem ich nämlich diese Behauptung entweder bejahen oder verneinen kann, ist damit die Möglichkeit des Bejahen- und Verneinen-Könnens überhaupt gesetzt, weil die Wirklichkeit desselben in einem bestimmten einheitlichen Falle vorhanden ist. Der erste Grund alles Bewußtseyns liegt aber

in dem Bewußtseyn des Zweifeln-Könnens, welches nichts anderes ist als das mögliche Bejahen oder Verneinen-Können; denn dieß sind die beiden allgemeinsten möglichen Fälle des Zweifels. Ueber das Zweifeln-Können kann aber kein Zweifel erwiesener Massen hinauskommen, weil Niemand darüber zweifeln kann, daß er zweifeln kann. Mit diesem ersten negativen Satze des Bewußtseyns ist aber der zweite subjectiv-positive des Denken-Könnens und mit ihm also die Möglichkeit jeder Erkenntniß, jeder Wissenschaft, und jeder subjektiven Wahrheit gesetzt. Indem nun der für den bestimmten Fall angeführte Obersatz mit dem logisch letzten Obersatz einer jeden Erkenntniß wesentlich zusammenfällt, erscheint er als ein logisch und subjektiv unumstößlich gewisser. Das logisch-dilemmatische Verhältniß dieses Obersatzes: entweder ist der Mensch frei oder nicht frei, führt in der hypothetischen Begründung nothwendig zu einer doppelten Bejahung durch die Verneinung. Wenn ich sage: die Behauptung, daß der Mensch frei ist, muß entweder zugegeben oder verneint werden, so folgt aus diesem Obersatze, daß wer es zugibt, die Behauptung objektiv bejaht, und wer es nicht zugibt, die Behauptung subjektiv verneint. Nun ist mit der objektiven Bejahung zwar die subjektive Verneinung hypothetisch zugleich gesetzt, weil aber diese Verneinung eben eine Verneinung der hypothetischen Nothwendigkeit ist, so erscheint sie als kategorische Bejahung. Mit der subjektiven Verneinung ist dagegen die objektive Bejahung und für diesen Fall also auch die subjektive, in der Verneinung selbst gesetzt. Das logische Dilemma erzeugt daher für unsern Fall, der aus der Einigung einer doppelten Disjunction hervorgeht, welche, weil sie im Subject gesetzt ist, als eine rein qualitative und folglich hypothetisch nothwendige erscheint, die nothwendige Folge einer rein kategorischen Bejahung.

b. Der objektive Beweis.

§. 22.

So wie der subjektive Beweis in der bestimmten kategorischen Position sich schließend aus den subjektiven Verhältnissen der

logischen kategorischen Bestimmungen von Affirmation und Negation und der positiven Einheit beider sich zusammensetzt, so muß auch der objektive Beweis dessen Nothwendigkeit aus den objektiven Bestimmungen des subjektiven Ichs hervorgeht, aus dem dreifachen Objecte, welches diesem subjektiven Ich gegenübersteht, als ein wesentlich dreifacher hervorgehen. Die Freiheit des subjektiven menschlichen Ichs muß sich beweisen lassen aus dem Verhältniß desselben zum absoluten Ich und zu dem demselben in subjektiver Coordination gegenüberstehenden Nicht Ich und aus dem mittleren Verhältnisse zwischen jenen beiden Objekten, welches dem subjektiven denkenden Ich in so ferne zukommt, als es als Objekt seines eigenen Denkens sich betrachtet.

1. Beweis der menschlichen Freiheit aus dem Verhältnisse des subjektiven Ich zum absolut freien Ich.

§. 23.

Aus dem ersten Anfangsgrunde des Bewußtseyns geht in der vollständigen Unterscheidung des in demselben subjektiv erkannten Ich ein dreifaches objektives Verhältniß des demselben gegenüber stehenden, nicht rein subjektiven Ichs hervor. Wie nämlich dieses subjektive Ich das nichtsubjektive von sich ausscheidet, erkennt es in demselben den objektiven Gegensatz von sich, als Ich und Nicht-Ich, und im weitern Unterschiede diesem gegenüber ein Nichtich, welches die Negation seiner eigenen Negativität, also die absolute Position und folglich ein Ich ohne alle Negation, also ein absolutes Ich ist. Diesem gegenüber ein Nichtich, welches die Negation seiner eigenen Position, also ein totales Nicht Ich ohne alle eigene Position ist. Das erste oder absolute Ich, welches dem subjektiven, zum Theil auch nicht Ich seyenden Ich gegenüber gedacht werden muß, muß nothwendig auch ein absolutes Seyn und mit demselben absolute Selbstbestimmung zugeschrieben werden; denn wo in diesem absoluten Seyn die Selbstbestimmung aufhört, da hört auch die Unabhängigkeit und Absolutheit desselben und folglich das ihm wesentlich zukommende Seyn auf. Sowie also das absolute Ich absolut

ist, ist es nothwendig auch absolut frei. Indem der Mensch als subjektives Ich seines Ich-Seyns sich bewußt zu werden anfängt, fängt er an auch seines Seyns als eines anfangenden sich bewußt zu werden; denn wäre sein Seyn kein anfangendes, so wäre auch sein Bewußtseyn kein anfangendes, sondern müßte als ein bewußtes seines Seyns immer sich bewußt gewesen seyn. Wie aber der Mensch seines Seyns als eines anfangenden sich bewußt ist, muß er desselben auch als eines, von einer Seite her bedingten sich bewußt seyn. Was er nun als das sein Seyn in letzter Wesenheit Bedingende demselben vorausdenkt, daß muß er, als ein darin von demselben Verschiedenes, als ein wesentlich Unbedingtes demselben vorausdenken. Nun kann er, in wie ferne er selbst ein Ich ist, kein sein seyendes Ich in letzter Wesenheit Bedingendes sich vorausdenken als jenes Ich, welches in absoluter Weise das Ich ist. Das absolute Ich muß er sich also nothwendig als ein absolut freies denken. Dieses absolut freie Ich kann allein, da es absolut das Seyn ist, als höchstes Prinzip eines jeden andern Seyns gedacht werden. Weil außer ihn Nichts als an und aus sich seyend gedacht werden kann, und außer ihm nur das absolute Nichts ist, in dem Nichts aber kein Grund eines aus sich Seyns und Werdens durch eigene Macht liegen kann, so muß Alles, was da ist außer Gott, aus den Nichts von ihm hervorgerufen oder geschaffen worden seyn. Wenn nun aber ein Geschaffenes außer Gott existirt, so kann die Existenz desselben nicht durch eine in Gott liegende Nothwendigkeit bedingt seyn, weil eine solche Nothwendigkeit, wenn sie in Gott liegen würde, nichts außer ihm und überhaupt nichts Werdendes und Geschaffenes hervorbringen könnte, weil sein Wesen ein absolutes Seyn ist, und mit jedem Werden in ihm das Seyn negirt wäre, und auch nicht durch eine außer ihm liegende Nothwendigkeit, weil durch eine solche die Absolutheit seines Seyns aufgehoben wäre.

Jedes hervorgebrachte relative Seyn außer Gott kann daher nur in dem freien Willen Gottes seinen höchsten Ursprung haben. Nun muß sich aber der Mensch in dem ersten Akte seines Be-

wußtseyns als ein nichtabsolutes, anfangendes, folglich mit Gott nicht identisches und somit außer dem absoluten Wesen Gottes stehendes Wesen denken. Er muß also den Grund seines Seyns als absolut freien Grund denken, in dem gar keine Nothwendigkeit ist, sondern nur die reine absolute Freiheit. Alles aber was nicht absolut ist, und doch ist, muß von Gott mit Freiheit hervorgebracht seyn, weil in einem absoluten Seyn gar keine Seynsgrenze seyn kann, folglich auch die nicht, durch welche die Möglichkeit, ein nicht absolutes Seyn außer sich zu setzen, in ihm negirt würde. Ist nun aber in Gott die Möglichkeit, ein abhängiges Seyn außer sich zu schaffen, so wird die Wirklichkeit dieser Schöpfung von seiner Freiheit und seinem Willen abhängig seyn müssen, weil sie von einer Nothwendigkeit in oder außer ihm nicht abhängig seyn kann. Wenn nun der schaffende göttliche Wille Wesen außer sich mit Freiheit hervorbringt, so wird er als Wille nicht ohne Zweck schaffen wollen. Nun kann aber Gott keinen Zweck haben als einen vollkommenen, denn ein vollkommener Wille setzt den höchsten und vollkommensten Zweck. Nun ist Gott selbst das Höchste und Vollkommenste, er kann also, wenn er will, nur sich selbst wollen. Wenn nun aber der schaffende Wille ein Seyn außer sich setzt, muß er nothwendig ein dem Seyn nach unvollkommenes setzen, weil nur sein eigenes Seyn ein vollkommenes ist. Weil aber Gott doch wieder nicht das an sich Unvollkommene wollen kann, so muß er dieses mittelbar und nur als mittelbar Unvollkommene, in der Mittelbarkeit selbst aber Vollkommene, mit der Möglichkeit, das Vollkommene zu wollen, und was es nicht durch das Seyn ist, durch den Willen in sich zu setzen, begabt haben. So wollte Gott das Vollkommene in dem Unvollkommenen, welches er als ein Unvollkommenes geschaffen, um das Vollkommene, also Gott wollen zu können. Der Zweck der Schöpfung ist somit doch wieder ein mittelbar das Vollkommene wollender Zweck, der in diesem Wollen sich selbst und doch auch ein Anderes, nämlich daß Gott wollen und in diesem Wollen vollkommen und selig werdende könnende Geschöpf will. Es mußte also der Mensch

dem möglichen Zwecke der Schöpfung gemäß als ein Gott wollen= und lieben=könnendes Geschöpf, folglich als ein freies geschaffen werden. Wenn der Mensch soll Gott lieben und wollen können, so muß er auch Gott nicht wollen und lieben können, denn wenn er nicht beides kann, so kann er keines von beiden; kann er beides, ihn lieben oder nicht lieben, so ist er, seinem Wesen nach frei. Die Möglichkeit der Schöpfung ist dem Menschen daher nur dann denkbar, wenn er Gott frei und sich in freier Beziehung zu Gott denkt.

2. Der Beweis der Freiheit aus dem Verhältnisse des subjektiven Ich zum Nichtich.

§. 24.

Indem der Mensch in seinem subjektiven Denken einen doppelten Gegensatz der Objektivität seinem eigenen Ich gegenüber denkt, muß er neben dem Ich, welches als absolutes und an sich freies seinem Ich gegenüber steht, auch ein Nichtich denken, welches jenem absolut freien als vollständige Negation, als an sich unfreies gegenüber steht. Wie in dem absoluten Ich jede Negation als aufgehoben gedacht wird, so muß in diesem zweiten objektiven Gegensatze des subjektiven Ichs jede Ichheit aufgehoben gedacht werden. Wenn nun dieses Nichtich in sich ohne Einheit und ohne Grund der eigenen Bestimmung ebenso wie ohne Grund des Seyns gedacht werden muß, und doch wieder als ein dem denkenden Ich gegenüber seyendes gedacht wird, so kann sein Seyn nur als ein völlig abhängiges und nothwendiges gedacht werden. Ein völlig Abhängiges und Nothwendiges kann aber nicht für sich seyn, weil es gar keinen Grund, weder des Seyns noch der Bestimmung in sich selber trägt. Nun muß es aber dennoch als dem Subjekt gegenüber Seyendes, als ein Anfangendes und Geschaffenes gedacht werden, weil es, wenn ungeschaffen den Grund seines Seyns in sich selber tragen, also in diesem Sinne ein Absolutes und nicht das rein Abhängige und Bedingte seyn würde. Es muß aber zugleich von dem denkenden Ich verschieden gedacht werden, also ohne

ihm eigen zukommendes, nothwendig mit ihm zugleich gedachtes positives Prädicat. Wie es nun ohne subjektive Einheit und ohne objektives Prädicat gedacht werden muß, so kann ihm auch die dazwischen liegende Copula des Seyns für sich selber nicht zukommen. Da es nun weder an sich noch für sich ist, so muß es durch ein anderes, für ein anderes seyn. Nun ist klar, daß wenn es als ein absolut Bedingtes gedacht wird, es als ein, durch das absolut Bedingende Bedingtes gedacht werden muß; im einfachen Gegensatze muß es daher ebenso wie es durch das Absolute ist, wieder für ein Anderes seyn, und dieses Andere ist nicht das absolute Ich, und nicht das Nichtich, sondern das zwischen beiden stehende relative Ich. Daß dieses Nichtich Gott nicht für sich erschaffen hat, geht aber auch daraus hervor, daß er als das absolute Seyn keines andern Seyns außer sich bedarf. Wenn nun dieses Nichtich nur als abhängiges und folglich rein nothwendiges und somit nicht Wollen könnendes gedacht werden muß, so kann weder in Gott noch in dem Nichtich an sich betrachtet die Möglichkeit liegen, daß dieses Nichtich für Gott seyn könnte. Da es kein Wollendes ist, so kann es blos ein Gewolltes seyn. Wenn es nun ein von Gott gewolltes ist und zwar ein von Gott unmittelbar Gewolltes, so müßte Gott das Nichtwollende und rein Nothwendige unmittelbar wollen können; wenn er aber das rein Nothwendige will und doch nur sich selbst wollen kann, so müßte er auch in dem rein Nothwendigen sich selbst wollen, er müßte also auch selbst das rein Nothwendige seyn, und ist er das rein Nothwendige, so kann er weder das Nothwendige noch irgend ein Anderes mehr wollen. Wie nun das Nothwendige nicht unmittelbar von Gott gewollt werden, also nicht durch den Willen Gottes für ihn seyn kann, so kann es auch nicht dem Seyn nach für ihn seyn, weil es nicht sein göttliches Seyn ist. Als ein Anderes von ihm kann es nicht durch die Andersheit seiner Natur mit ihm eins werden, und eine Gott wollen-könnende Bestimmung ist nicht in ihm. Da es nun nicht für Gott und nicht für sich seyn kann, so muß es für das dritte dieser drei nothwendig zu denkenden Objekte

seiend gedacht werden. Für dieses relative Ich kann es aber nur dann seyn, wenn dieses nicht blos, wie das reine Nichtich ein rein nothwendiges sondern auch ein freies, ein ein Anderes wollen-könnendes ist. Sobald dieses Ich als ein freies gedacht wird, ist damit auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit dieses Nichtich erklärt; denn nun erscheint dieses als die von dem absoluten Ich dem relativen beigegebene negative Bestimmtheit und Begränzung, als nothwendiger Unterschied des relativen Ichs, das mit diesem Nichtich durch das gleich nothwendige und bedingte Seyn verbunden ist. So wie also das subjektiv denkende Ich ein nothwendiges Nichtich außer sich und im Gegensatze von sich und dem absoluten Ich sich denken muß, und dessen durch den ersten Akt seines Bewußtseyns gewiß ist, so ist es auch seiner Freiheit gewiß.

3. Beweis der subjektiven Freiheit aus dem Verhältniß des subjektiven Ich zu den beiden objektiven Gegensätzen zugleich.

§. 25.

Indem das subjektive Ich, sobald es sich als Gegenstand seines eigenen Denkens betrachtet, sich als Ich und Nichtich zugleich denken muß, so findet es sich dadurch offenbar in einem mittleren Verhältnisse zwischen dem absoluten Ich und Nichtich, und erscheint beiden zugleich als ähnlich und unähnlich. Dem absoluten Ich ist es durch seine Ichheit, dem Nichtich durch die in ihm liegende Negation gleich, und ebenso ist es wieder durch seine Ichheit von dem Nichtich und durch seine Negativität und Bedingtheit von dem absoluten Ich verschieden. Das denkende Ich muß sich daher nothwendig als ein freies denken, um sich im Unterschiede und in der Einheit beider zugleich denken zu können. Im Verhältnisse zum Nichtich kann es mit demselben nur gleich seyn, indem es ein abhängig seiendes ist, nicht aber in wie ferne es ein subjektiv einheitliches Ich ist, weil diese einheitliche Ichheit von dem Nichtich gänzlich ausgeschlossen ist. Nun ist es aber nicht blos mit dem Nichtich gleich, sondern

auch wieder von ihm verschieden. Da nun das Nichtich ein ganz Unfreies und Bedingtes ist, so kann ein von demselben verschiedenes Ich nicht wieder ein rein Bedingtes seyn, sondern muß auch ein Bedingendes und Selbst bestimmen könnendes also Freies seyn. Ebenso muß das subjektive Ich sich Gott ähnlich und zugleich verschieden von ihm denken. Nun kann diese Gleichheit nicht darin bestehen, worin die wesentliche Verschiedenheit Gottes besteht, in der Gleichheit mit dem absoluten, unendlichen und vollkommenen Seyn Gottes. Das von Gott verschiedene Ich kann nicht wie Gott aus und durch sich selbst seyn. Wenn nun dieses Ich mit Gott nicht durch sein Seyn gleich seyn kann, und doch eine gewisse Gleichheit mit Gott haben muß, so kann diese Gleichheit nur in dem zweiten Grunde desselben liegen, nämlich in dem Grunde der freien Selbstbestimmung. Das relative Ich hat daher durch seine Freiheit allein die in ihm nothwendig gedachte Aehnlichkeit mit Gott. Der Mensch ist also frei, weil er ein Ich und Nichtich zugleich, weil er Gott und der Natur ähnlich und unähnlich ist, und ein mittelbares zwischen beiden stehendes Seyn hat, denn dieses mittelbare Seyn kann nicht gedacht werden ohne Verhältniß und Beziehung zu den beiden objektiven absoluten Gegensätzen. Nun kann aber die Natur aus sich selbst in keine Beziehung zu dem subjektiven Ich treten, weil sie rein nothwendig ist. Diese Beziehung muß also durch das nicht Nothwendige im Menschen, durch seine Freiheit vermittelt werden. Ebenso könnte Gott in keine Beziehung zu dem rein Nothwendigen treten, weil jede Nothwendigkeit aus ihm gänzlich ausgeschlossen ist, wenn nicht eine ihn wollen-könnende Freiheit diese Nothwendigkeit außer ihm durch ihre Verbindung mit derselben mit ihm in eine mittelbare Verbindung brächte. So kann Gott die Natur wollen, und lieben sogar, weil er den Menschen lieben kann, und folglich die Natur durch ihn und um seinetwillen liebt. Ebenso kann nun die Natur Gott wollen und lieben, in wie ferne der Mensch sich derselben zum Dienste Gottes bedienen, sie als Mittel seiner Liebe zu Gott gebrauchen und Gott als Ausdruck und Opfer seiner Liebe darbringen kann.

c. Der subjekt=objektive Beweis.

§. 26.

Wie aus der Vergleichung des subjektiven Ichs mit der Objektivität überhaupt der Beweis für die nothwendige Freiheit des Menschen von vorne herein geführt werden kann, so kann er auch aus dem nothwendigen Zusammentreffen dieser Subjektivität mit den gegenüberstehenden Objekten, aus der Einheit des subjektiven und objektiven Verhältnisses, oder aus der objektiven Wirklichkeit des subjektiv denkenden Ichs mit gleicher Nothwendigkeit geführt werden. Dieser Beweis wird in seiner Bestimmung wieder von den Formen der Beweisführung überhaupt, also von den Kategorien des Denkens abhängig gemacht werden müssen, und folglich in dem allgemeinen, sonderheitlichen und einheitlichen Verhältnisse der Subjektivität überhaupt gegenüber der nothwendig zu denkenden Objektivität zu bestimmen seyn.

1. Allgemeines Verhältniß der Subjektivität zur Objektivität überhaupt als Beweis für die subjektive Freiheit.

§. 27.

Indem der Mensch denkend nothwendig Etwas denken muß, welches er als Denkbares und Gedachtes seiner Subjektivität gegenüber denkt, muß er selbst dieser Thätigkeit als einer, die etwas außer ihm Bestehendes in ihm setzt, gewiß seyn. Wenn nun ein Anderes durch seine eigene Thätigkeit in ihm gesetzt werden soll, so muß er eine in sich geschlossene für sich seyende Einheit seyn. Ist er nicht eine Einheit für sich, so kann ein Anderes nicht in ihn eintreten, und von ihm als ein Anderes von sich erkannt werden. Ein Anderes ist nur dadurch ein von mir als ein Anderes erkennbar, daß ich mich zuvor selbst als ein Einiges weiß. Bin ich nun nicht für mich, so kann auch die Erkenntniß eines Anderen nicht in mir seyn. Die Thätigkeit des Denkens könnte dann nicht ein Setzen eines Andern in mir, sondern nur ein Setzen und Aufgeben meiner selbst in einem

Andern seyn. Wenn ich mich aber denkend in einem Andern verliere, so habe ich weder mich noch das Andere in mir, und die Thätigkeit des Denkens ist im ersten Akte des Wissens von sich unmöglich. Damit also das Denken, dessen wir durch den ersten Akt unseres Bewußtseins gewiß sind, als solches, nämlich als Vermittlung eines außer mir Seienden, mit mir, seyn kann, muß ich zuvor ein für mich seiendes Ich seyn. In wie ferne ich nun für mich bin, und das Verhältniß eines Andern zu meinem Ich bestimmen kann, bin ich ein in dieser Hinsicht ein Anderes in mir und im Verhältnisse zu mir, also in einer Hinsicht für mich Bestimmendes. Da nun das Fürsichseyn gegenüber dieser Bestimmung in mir liegt, so ist der Bestimmungsgrund in mir, und ich bin, als ein fürsichseiendes und selbstbestimmendes auch ein freies Ich. Soll also überhaupt eine Objektivität von mir gedacht werden können, so muß ich mich dieser gegenüber als selbstbestimmendes und somit freies Subjekt wissen.

2. Das sonderheitliche Verhältniß der Subjektivität zum wahrnehmbaren Objekte als Beweis der subjektiven Freiheit.

§. 28.

Wie der Mensch die Objektivität überhaupt sich denken muß, sobald er überhaupt zum Denken kommt, so muß auch dieses Denken in ihm selbst durch den äußerlichen Gegensatz eines ihm erscheinenden und die nothwendige Wahrnehmung dieser Erscheinung hervorrufenden Andern hervorgerufen werden. Damit er lerne sich selbst von einem Andern unterscheiden, muß dieses Andere als solches ihm offenbar werden. In wie ferne nun das Objekt das Bewußtseyn der Subjektivität durch seine nothwendige Wahrnehmbarkeit veranlaßt, stellt es sich als ein entgegengesetztes Wahrnehmbares dem Subjekt gegenüber. Wenn nun das Subjekt dieses wahrnehmbare Objekt mit sich vermitteln will, so findet es an demselben nicht blos den einfachen Gegensatz der

Objektivität überhaupt, sondern auch noch einen zweiten sekundären, nämlich den eines mit demselben zugleich sich offenbarenden Zwiespaltes. Diesen Zwiespalt erkennt es zunächst durch den Widerspruch der wahrnehmenden Empfindung, die in der Unbehaglichkeit des natürlichen Zustandes an das in der Natur mit derselben zugleich sich offenbarende Uebel annahet. Wäre dieser Gegensatz des empfundenen Mangels gegenüber der subjektiven Empfindung ein blos natürlicher, so würde er durch die Naturnothwendigkeit seines Verhältnisses außerhalb der Empfindung stehen, und nie das Bewußtseyn des Andersseyn-könnens gestatten. Was so ist, wie es seyn muß, davon kann kein Andersseinkönnen gedacht werden, außer es ist in dem Denkenden oder Gedachten ein sekundäres, nicht in der ersten Bildung gelegenes, unnatürliches und unregelmäßiges Verhältniß eingetreten. Nun ist der Mensch mit dem ersten Akte des aus der nothwendigen Wahrnehmung hervorgehenden Denkens nicht blos des nothwendigen Verhältnisses der Objektivität zu sich überhaupt, sondern auch dieses Zustandes seiner Wahrnehmung sich gewiß, daß er in einem sekundären Widerspruch mit dem Wahrgenommenen sich befinde. Er muß also nothwendig ein sekundär eingetretenes Mißverhältniß zwischen sich und der objektiven Natur, mit der er nicht blos im einfachen Gegensatze, sondern im gesteigerten Widerspruche sich findet, voraussetzen. Dieser Widerspruch kann nun aber nicht durch Gott gesetzt seyn, weil das absolut schaffende Wesen nicht den Widerspruch an sich hervorrufen konnte, wenn wir uns nicht etwa denken wollen, das Absolute wolle, wenn es überhaupt will, das an sich Unvollkommene. Wenn nun aber der Schöpfer nothwendig in der Schöpfung keinen andern Zustand als den geordneten, jedem Einzelwesen in seiner Bestimmtheit vollkommen entsprechenden, also relativ vollkommensten Zustand wollen konnte, so kann der fühlbare Zustand des herrschenden Mißverhältnisses nicht von Gott hervorgerufen seyn. Dieser Zustand kann aber auch nicht durch die Nothwendigkeit der Natur gekommen seyn, weil in dieser Nothwendigkeit die Unmöglichkeit einer Aenderung des

ursprünglichen Verhältnisses liegt. Es ist also nothwendig, daß dieses Mißverhältniß seinen Grund in dem subjektiven Ich, welches zwischen Gott und der Natur in der Mitte liegt, habe. Wenn nun aber das subjektive Ich allein diesen Zustand hervorgerufen haben kann, so kann es nicht vermöge der Nothwendigkeit, die auch in der Natur liegt, diese Aenderung des natürlichen Verhältnisses herbeigeführt haben. Ist aber das Verhältniß ein der Natur überhaupt und folglich auch der menschlichen Natur widersprechendes, so muß in dem Menschen ein höherer Grund seiner Thätigkeit liegen, als der der bloßen Naturnothwendigkeit. Es muß also der Mensch nicht blos um der Denkbarkeit der Objektivität überhaupt willen, sondern auch wegen der besondern Art des wahrnehmbaren Verhältnisses der einzelnen Objekte zu sich, als freies Wesen sich denken. Diese Wahrnehmung aber kann er nirgends umgehen und der Ausgangspunkt aller seiner Thätigkeiten, der überall in der Negation sich findet, führt ihn stets zu der gleichen Wahrnehmung. Ueberall findet er die Aeußerlichkeit in Opposition mit sich, überall wird er von dem Zustande des fühlbaren Mangels zur Thätigkeit und Bewegung, diesem Mangel abzuhelfen, angespornt werden. Auch der Ausgangspunkt seines Bewußtseyns wird von dem Mangel der gefühlten Unwissenheit veranlaßt. Allein auch darin liegt ein Segen, daß der Unsegen, der auf ihm ruht, seine eigene freie Thätigkeit wecken muß, und überall wird der Mensch zur wahren Freiheit durch das Bestreben geleitet, der ihm von außen begegnenden Unfreiheit in sich durch eigene Thätigkeit abzuhelfen. Der gefühlte Mangel führt ihn zum Bewußtseyn, daß die Mangelhaftigkeit und der Widerspruch, daß die Noth des Lebens, die ihn drängt und drückt, nicht sein natürlicher, wesentlich ihm zukommender Zustand sei. So wird selbst durch das, was im Menschen als Widerspruch in Unfreiheit sich offenbart, das Bewußtseyn des Höheren und Edleren in ihm geweckt und seine scheinbare Unfreiheit wird ihm zum Beweise seiner Freiheit.

3. Das einheitliche Verhältniß der sonderheitlichen Wahrnehmung zur Objektivität überhaupt im subjektiven Bewußtseyn als Beweis der objektiven Freiheit.

§. 29.

Indem die einzelne Wahrnehmung einen sonderheitlich sekundären Ausgangspunkt des Bewußtseyns hervorruft, dieses Bewußtseyn aber selbst wieder in einer allgemeinen Nothwendigkeit auf unabänderliche Verhältnisse sich gründet, wird dadurch in der Negation des Einen, die Position des andern Grundes zum Bewußtseyn kommen. Wenn nämlich der Mensch überall in seiner einzelnen Thätigkeit von der Negation ausgehen muß, so kann in dieser Negation selbst nicht der Grund eines positiven Bewußtseyns, also auch nicht einmal der positive Grund vom Bewußtseyn dieser Negation liegen. In dieser Negation wird der Mensch von einem Andern ihm im Widerspruch gegenüber stehenden bestimmt. Soll er darum aus dieser mit ihm in Negation stehenden Bestimmung herauskommen, so muß der Grund des positiven bestimmen Könnens in ihm selber liegen. Liegt nun das Bedingende negativ außer ihm, so liegt es positiv in ihm, und gerade durch die Nothwendigkeit einer von ihm selbst zu machenden Bestimmung, auf die er durch das allgemeine und sonderheitliche Verhältniß angewiesen ist, wird er des positiv bestimmenden Grundes in sich gewiß. Indem er den Mangel in sich fühlt, und durch die Negation seiner selbst von einem Andern diesen Mangel abzuhelfen veranlaßt wird, wird er der Macht in sich gewiß, ein Anderes für sich und sich für ein Anderes bestimmen zu können. Indem nun das an sich Bestimmte in doppelter Negation ihnen gegenüber tritt, wird er dadurch auf den Unterschied des Bestimmenden von dem Bestimmten aufmerksam, und erkennt in dem nothwendig geoffenbarten Widerspruch auch den verborgenen Gegensatz der Nothwendigkeit. Er muß daher suchen die Leerheit in sich durch ein Anderes zu erfüllen, welches er als Mittel seiner Thätigkeit darum setzt, weil

er es als ein sich selbst nicht bestimmen Könnendes, rein Nothwendiges, erkennt. Indem er es aber als nothwendiges Mittel seiner Thätigkeit erfaßt, erfaßt er damit seine Thätigkeit als eine über der reinen Nothwendigkeit bestehende, folglich subjektiv freie. Indem er aber zugleich des Bedürfnisses eines solchen Mittels sich bewußt wird, wird er sich auch der Unmöglichkeit bewußt, dieses Mittel aus sich selbst hervorbringen zu können, weil es dann eben kein nothwendiges Mittel mehr für ihn wäre. Ist aber dieses Mittel ein anderes, von einem andern Wesen hervorgebrachtes, so muß dieses Wesen ein unmittelbares keines nothwendigen Mittels bedürftiges Wesen seyn. Indem er nun von diesem Wesen weiß, weiß er es auch in einer Beziehung zu sich, weil, wenn es in keiner Beziehung zu ihm wäre, er auch nichts von ihm wissen könnte. Weil er aber das eine Objekt in nothwendiger Beziehung zu sich weiß, so weiß er von diesem andern Objekt, daß er nicht in nothwendiger, sondern in freier Beziehung zu ihm stehen muß. Dieses Objekt steht ihm daher nicht als Mittel, das er für sich zum Dienste seiner Thätigkeit brauchen, sondern als Zweck, nicht als Objekt, das er für sich, sondern als Objekt, für das er sich bestimmen kann gegenüber. Indem nun der Mensch weiß, daß er ein Anderes für sich und sich für ein Anderes bestimmen kann, ist er aus der, durch die sinnliche Wahrnehmung der nothwendigen Objektivität hervorgehenden Bewegung zum Bewußtseyn der zweifachen Gewißheit der Selbstbestimmung und Freiheit in sich gekommen.

III. Bestimmung der Art der Freiheit.

a. Allgemeine Bestimmung.

§. 30.

Aus dem Beweise für die menschliche Freiheit geht die Bestimmung der Art derselben von selbst hervor. So wie ich nämlich meiner Freiheit durch die Vergleichung meines subjektiv denkenden Ichs mit den beiden nothwendig zu denkenden Objekten desselben und mit sich, als dem dritten Objekte mir bewußt bin,

so muß auch die Art dieser Freiheit nothwendig in dem Verhältnisse dieser dreifachen Objektivität bestimmt seyn. Die allgemeinste Bestimmung derselben liegt aber in dem Verhältnisse selbst, und die menschliche Freiheit muß vorerst als eine relativ bestimmte, bestimmt werden. Wie sich das denkende Ich nur in Beziehung zu einem Prädikate zuerst zu denken vermag, so wird es sich in jeder Bestimmung seiner selbst nicht als ein absolut, sondern nur beziehungsweise irgend Etwas seiendes, also auch nur als beziehungsweise freies denken können. Diese beziehungsweise Freiheit erscheint einer doppelten Objektivität gegenüber zwischen dem an sich Bedingenden und dem an sich Bedingten als bedingt und bedingend zugleich, als natürlicher Widerspruch und mögliche Einigung desselben in der aus diesem natürlichen Gegensatze hervorgehenden Wechselwirkung, durch welche eben die Art der menschlichen Freiheit in ihrer unterschiedenen Eigenthümlichkeit bestimmt ist. Diese Eigenthümlichkeit wird zuerst gegenüber den beiden Objekten des subjektiven Ichs als Bedingtheit, und aus dieser Bedingtheit hervorgehende Möglichkeit der Freiheit bestimmt werden müssen.

1. Bedingtheit der menschlichen Freiheit durch das absolute Ich.

§. 31.

Da die menschliche Freiheit nur in der Abhängigkeit des Seyns als eine abhängige und geschaffene gedacht werden kann, weil der Mensch nicht die Freiheit selbst, sondern nur ein relativ freies Wesen ist und seyn kann, so wird das erste Verhältniß dieser Abhängigkeit in Beziehung auf das absolut Freie gedacht werden müssen. Wenn nun aber die Freiheit des Menschen von Gott abhängig ist und abhängig seyn muß, weil der Mensch überhaupt nicht absolut seyn kann, und wenn er nicht absolut, sondern abhängig ist, im letzten Grunde von dem Absoluten abhängig seyn muß, so ist diese seine Abhängigkeit, zunächst Abhängigkeit in Beziehung auf sein Seyn und erst mittelbar in Beziehung auf seine Freiheit. Der Mensch ist nicht frei, in wie

ferne er abhängig ist, sondern er ist nur abhängig, in wie ferne er nicht aus und durch sich selbst ist. Indem er nun abhängig ist, in wie ferne er ist, wird er unabhängig seyn können, in wie ferne er für sich ist. Sein Seyn ist unfrei in wie ferne es blos ist, und ist frei, in wie ferne es das seinige ist; denn wenn es auch in dieser Beziehung unfrei wäre, so wäre es auch nicht mehr sein ihm eigenes Seyn. Diese Abhängigkeit des Menschen von Gott ist also zunächst Abhängigkeit in Beziehung auf die Geschaffenheit und nicht in Beziehung auf die Beschaffenheit des Seyns.

So wie aber der Mensch abhängig ist von Gott in Beziehung auf sein Seyn in unmittelbarer Weise, so muß er mittelbar abhängig seyn von Gott in Beziehung auf seine Freiheit. Da nämlich Gott die absolute Freiheit ist, so kann der Mensch nur frei seyn, in wie ferne er an dieser göttlichen Freiheit Antheil haben kann. Dieser Antheil wird nun freilich in erster Instanz bedingt dadurch, daß der Mensch überhaupt ist, denn was nicht ist, kann auch nicht frei seyn. Was aber ist, und zwar nicht an sich und absolut, sondern auf eine abhängige und bedingte Weise ist, das ist darum noch nicht frei, weil es ist, sondern kann nur frei seyn, indem es ist. Diese Freiheit des Seyns in dem abhängig Seienden, wird also abhängig seyn müssen von der freien Bestimmung des absolut Bestimmenden und Freien, und wird sich dadurch offenbaren müssen, daß in dem abhängig Seienden ein Bewußtseyn von dem Seyn, als von einem bloßen Grunde seiner Eigenheit sich findet. Wer aber seines Seyns sich auch bewußt seyn kann, der hat in diesen Können auch noch die höhere Einheit der Beziehung seines Wesens zu dem absolut Freien ergriffen, welches absolut Freie ihm nicht mehr blos als Bedingung seines Seyns, sondern auch noch als Objekt seines Bewußtseyns, als sich ihm als frei offenbarendes Wesen, gegenüber steht. Der Mensch ist folglich in seiner Freiheit mittelbar von der göttlichen Freiheit abhängig durch das in ihm gesetzte Bewußtseyn, welches als Selbstbewußtseyn zugleich Bewußtseyn, nicht blos von dem Seyn, sondern auch von dem bedingenden und absolut freien Grunde desselben,

also Bewußtseyn von einer nicht blos seienden, sondern über dem Seyn stehenden freien Beziehung des Absoluten zu ihm ist. Die Freiheit des Menschen ist daher auch von dieser über dem Seyn stehenden Beziehung, die sich als göttliche Offenbarung des absolut Freien kund geben muß, abhängig. Ohne mögliche Empfänglichkeit für eine übernatürliche freie Offenbarung Gottes an die Menschen, wäre die Freiheit des Menschen undenkbar. Diese Möglichkeit liegt aber einerseits in dem subjektiven Selbstbewußtseyn des Menschen, anderseits in der Unbeschränktheit des sich offenbaren könnenden, göttlichen Willens, der mit der Gabe des Bewußtseyns, die er dem geschaffenen Wesen verliehen, auch den Willen der freien Offenbarung der Beziehung seines Willens, nicht blos zum Seyn, sondern auch zum Bewußtseyn des geschaffenen Wesens ausgesprochen hat.

Aus der doppelten Möglichkeit des, einem selbstbewußten Wesen sich frei offenbaren könnenden, göttlichen Willens und des für eine solche Offenbarung Empfänglichkeit besitzenden geschaffenen Wesens geht die Nothwendigkeit einer Wechselbeziehung dieser beiden Möglichkeiten für das bestimmte Seyn des Menschen hervor. Was in dem geschaffenen Wesen als Möglichkeit einer Beziehung zu dem höchsten Wesen vorhanden ist, das muß das Bedürfniß in sich tragen, diese Möglichkeit zur Wirklichkeit zu entfalten, weil jede weitere Einigung des bedingten Wesens mit dem absolut Freien, die Vollendung des Geschaffenen in sich tragen muß. Das geschaffene Wesen muß also durch seine Natur zur Vereinigung mit den absolut Freien durch die in ihm liegende relative Freiheit sich gedrängt fühlen, und es muß in ihm die Begierde von Natur aus gesetzt seyn, die Freiheit als solche zu finden, und da diese in dem absoluten göttlichen Willen absolut seiend ist, diesen Willen in weiterer Offenbarung desselben zu erkennen. Ebenso liegt in dem göttlichen Willen, der das abhängige Wesen geschaffen, der Wille, demselben sich immer mehr zu offenbaren, und es wird da, wo dieser doppelte Wille sich begegnet, das richtige Bewußtseyn von der wahren Freiheit in dem Menschen sich finden. Die Freiheit des Men-

schen ist in ihrer einheitlichen Bestimmung gegenüber der göttlichen Freiheit zunächst eine mögliche Freiheit, weil sie von diesem Zusammentreffen der göttlichen Offenbarung und des menschlichen Bewußtseyns abhängig ist.

2. Bedingtheit der menschlichen Freiheit von der geschaffenen Natur.

§. 32.

Da die menschliche Freiheit nicht die absolute göttliche Freiheit ist, so muß sie von derselben auch durch einen wesentlich und nothwendig mit ihr verbundenen Zusatz unterschieden seyn. Während nun in der göttlichen Freiheit gar keine Nothwendigkeit ist und seyn kann, muß in der geschaffenen Freiheit die Nothwendigkeit als wesentliche Schranke derselben erscheinen. Der Mensch kann nur frei seyn, in wie ferne er unfrei ist, denn wenn er nicht abhängig wäre, wäre er nicht geschaffen, und wenn er nicht geschaffen wäre, so wäre er gar nicht. Weil daher der Mensch eine nothwendige Natur und Grenze seines Seyns haben muß, so wird nicht blos der einzelne Mensch, sondern die Menschheit selbst an diese Abhängigkeit gebunden seyn müssen, in wie ferne in ihr überhaupt ein Selbstbewußtseyn und im Selbstbewußtseyn auch ein Bewußtseyn von dem Unterschiede von dem an sich Bedingenden außer dem Menschen und von dem an sich Bedingten außer ihm seyn muß. Wenn nämlich der Mensch von einem solchen Bedingenden und Bedingten außer ihm weiß, so weiß er davon, in wie ferne er Beides zugleich, aber nicht als ein unmittelbares außer ihm Stehendes, sondern als ein mittelbar Geeintes in sich weiß. In wie ferne er nun das Ich als das absolut Freie außer sich, und sich im Unterschiede von demselben denkt, kann er sich nicht als das gänzlich Unfreie denken, denn sonst würde er auch das Freie nicht mehr denken können, aber auch nicht als das an sich Freie, denn sonst würde er sich nicht in dem Unterschiede von demselben denken. Denkt er sich aber in diesem Unterschiede, so denkt er sich in Verbindung mit dem Nothwendigen, und denkt nicht blos

sich, sondern jede ihm gleiche Ichheit in dem gleichen Unterschiede. Daraus geht für das Bewußtseyn des Menschen von seiner Freiheit innerhalb der beschränkenden Grenze der Natur eine dreifache Beziehung hervor.

Der Mensch muß zuerst, indem er im Allgemeinen die menschliche Natur in ihrer Beziehung zu Gott und zur Natur überhaupt denkt, diese innerhalb bestimmten und beschränkenden Grenzen denken, über welche sie, vermöge der Abhängigkeit ihres Seyns nicht hinauskommen kann. Diese Grenzen heben nicht jede mögliche freie Bewegung auf, sondern setzen eben durch ihr Hinzukommen zum nicht absoluten Ich die Möglichkeit der freien Bewegung. Jede Freiheit bedarf eines Grundes des Seyns, mittelst dessen sie frei ist. Auch die absolute Freiheit ist nur, in wie ferne sie mit dem Seyn eins ist. Die relative Freiheit muß daher gleichfalls ein Gebiet haben, auf dem sie ihre Thätigkeit entfalten kann. Dieses Gebiet kann aber kein absolutes seyn, sondern muß ein von dem Absoluten ihr angewiesenes und verliehenes seyn. Die menschliche Natur kann daher nur innerhalb dieser Grenzen als frei gedacht werden, und der einzelne Mensch kann ebenso wenig als die ganze Menschheit diese beschränkenden Grenzen überschreiten.

Wie jeder einzelne Mensch nothwendig an die Grenzen der menschlichen Natur angewiesen seyn muß, so kann er nicht einmal diese Grenzen selbst nach allen Richtungen hin gleichmäßig umspannen. Kein Mensch ist der Mensch überhaupt, sondern Jeder ist eben wieder nur ein einzelner Mensch, der sich als ein Ich, mehrere Ichheiten der gleichen Natur neben sich denken muß. Jeder Mensch ist daher als ein Einzelner gegenüber den andern Individuen und gegenüber der menschlichen Natur überhaupt an die Bedingungen und Schranken angewiesen, mittelst welcher er aus dem Ganzen hervorbrechen kann. Wie die Schranke der Natur mit dem Menschen als nothwendiges Gesetz der Erscheinung in der mit dem Menschen nothwendig verbundenen Leiblichkeit hervortritt, so ist der einzelne Mensch wieder an seine singuläre Leiblichkeit gebunden. Ebenso ist der einzelne

Mensch wieder an die singulären Verhältnisse dieser individuellen Bestimmtheit, gegenüber allen übrigen Individuen derselben Natur, an das einzelne Zusammentreffen mit denselben und mit den Naturerscheinungen in der möglichen Ausübung seiner Freiheit und der Offenbarung derselben, die er nur als individuelles Wesen offenbaren kann, gebunden.

Aus diesem singulären Verhältnisse des einzelnen Menschen geht die weitere Bedingtheit der Entwicklung der Menschheit in der Zeit hervor, auf welcher der Einzelne gleichfalls wieder innerhalb der Entwicklung seines eigenen Lebens angewiesen seyn muß. Jedes individuelle menschliche Leben ist nicht das menschliche Leben überhaupt, und der Mensch muß daher das Leben in sich in dem Nacheinander der zeitlichen Entwicklung nothwendig sich entfalten lassen, und ist folglich in jeder seiner Bestimmungen an diese zeitliche Entwicklung angewiesen. Ebenso wird die Menschheit als aus Individuen bestehend in zeitlicher Entwicklung die Allseitigkeit ihrer Lebensbeziehungen durchwandeln müssen, und der in der Zeit geborne Mensch ist an die Zeitentwicklung, wie an die Lebensentwicklung innerhalb der Entwicklung seines eigenen freien Bewußtseyns angewiesen.

3. Einheitlich bestimmte Form der Möglichkeit der menschlichen Freiheit innerhalb der objektiven Bedingtheit derselben.

§. 33.

In wie ferne das menschliche Bewußtseyn mit dem nothwendigen Naturgrunde zusammentrifft, erkennt sich der Mensch innerhalb der Grenze einer äußern Bestimmung als natürliche Einheit. Das von Außen als Eins Bestimmte ist aber als bloßes Individuum noch keine Einheit, sondern blos eine einsheitliche Untheilbarkeit, eine negative Einsheit. Ein Individuum wird blos von einem Andern bestimmt und ist nie sich selbst bestimmend, in wie ferne es bloßes Individuum ist. Ein Individuum kann daher auch ein Anderes nicht neben sich bestimmen und von einem Andern wissen, und folglich ebenso wenig von

sich wissen. Ein Individuum ist daher, weil nicht in sich eins, weil nichts von sich wissend, weil also auch nicht für sich seyn könnend, kein positiv Bestimmendes, kein Ich. Der Mensch kann daher in wie ferne er von sich weiß und im ersten Akte seines Bewußtseyns sich als ein Ich erkennt, kein bloßes Individuum, kein bloßes Naturding seyn.

Gegenüber der von Außen bestimmten Einheit die als solche ein reines Ding, ein blos Bedingtes und Unfreies ist, steht diejenige Einheit, welche in sich vollkommen und absolut bedingend, durch sich Eins ist, und alle Uebrigen möglichen Einsheiten, in wie ferne diese etwas Bestimmtes seyn können und seyn müssen, durch seinen absolut bestimmenden Willen erst zu etwas Bestimmtem macht. Die Einheit, welche an sich, durch sich, sich und alles Uebrige, was außer ihr seyn kann, bestimmt, ist allein die Einheit, welche im absoluten Sinne per se una, absolute Persönlichkeit ist. Dieses absolut persönliche Wesen ist, weil in gar keinem Sinne abhängig, das Ich an sich und nicht blos ein Ich, ist das absolut Freie. Der Mensch wird nun wie er in dem ersten Akte seines Bewußtseyns als ein Ich sich erkennt, und nicht als das Ich, sich auch nicht als das an sich persönliche, sondern nur als ein beziehungsweise persönliches, als individuell oder bedingt persönliches Wesen, wissen. Wie er nicht reines Individuum ist, so ist er auch nicht reine Persönlichkeit, sondern beides zugleich in einer mittleren Beziehung zwischen beiden. Wie der Mensch zwar bedingt aber nicht rein bedingt, sondern zum Theil auch bedingend ist, schon in so ferne als er von seinem Bedingtseyn ein Bewußtseyn hat, und also die Bedingtheit in einer Andern setzt, welches nicht die Bedingtheit ist, sondern dieser gegenüber das Bedingende, so ist er, ebenso wenig reine Persönlichkeit, wie reines Individuum. Er ist ein persönliches Ding und eine dingliche oder bedingte Person, und in so ferne nicht persönlich frei und nicht unpersönlich unfrei, sondern dem Objekte gegenüber unfrei, und folglich in der Negation dieses Gegenüberseyns in dem Nichtgegenüberseyn oder Fürsichseyn frei, also subjektiv frei.

b. Sonderheitliche Bestimmung der menschlichen Freiheit.

§. 34.

Die Art der menschlichen Freiheit muß im Verhältnisse zu dem ihr beigegebenen Seyn, welches ein bedingtes, abhängiges und geschaffenes ist, gleichfalls als eine bedingte bezeichnet werden. In dieser Bedingtheit selbst liegt aber wieder der Grund ihrer Unbedingtheit als Freiheit, weil das subjektive Ich, welches sich als ein Individuelles weiß, ohne einen solchen beigegebenen Grund des Seyns sich auch nicht mit irgend einem Prädikate wissen könnte, und weil, wenn das Seyn als ein bedingtes ihm beigegeben ist, nothwendig ein zweites der Bedingtheit entgegengesetztes sich in ihm finden muß, wodurch es nicht blos als ein mit einem Prädikate Seiendes, sondern als ein dieses Prädikat in sich Besitzendes, erscheint. Das subjektive Ich kann niemals als ein rein Bedingtes gedacht werden, weil es sonst nicht mehr subjektiv und nicht mehr denkend seyn könnte. Wenn es nun aber von einer Seite doch auch bedingt seyn muß, um irgend etwas wieder bedingen zu können, und wenn es von Seite der ihm gegenüber stehenden Objektivität bedingt ist, so muß es in sich und subjektiv bedingend seyn. Diese Macht des Bedingen-Könnens in dem Ich muß wieder in dreifacher Beziehung zum Bewußtseyn stehen, in wie ferne sie nämlich von Seite der reinen Subjektivität, oder in Beziehung auf das durch das Subjekt zu den Objekten möglicher Weise zu setzende Verhältniß, oder endlich in Beziehung auf die aus beiden Beziehungen hervorgehende Form betrachtet wird.

Die subjektiv bedingende Freiheit an sich.

§. 35.

1. Die subjektive Freiheit an sich betrachtet, ist nothwendiger Weise ein mittleres Verhältniß zwischen dem an sich Freien und an sich Nothwendigen. Als geschaffen ist sie nothwendig bedingt und durch ihre eigene beigegebene Natur negirt. Als von dieser Negation wissend, und zugleich von einem Andern

außer ihr eine Beziehung zu sich erkennend, ist sie dieses Andere, in wie ferne es ein blos äußerlich Gesetztes und Natürliches ist, auch wieder nicht, sondern der einfache Gegensatz von diesem Nothwendigen. Daher ist die Möglichkeit in ihr, das an sich Freie und das an sich Nothwendige im Gegensatze von sich außer sich zu denken, und damit die Nothwendigkeit, das beziehungsweise Freie und Nothwendige in sich zu denken.

Indem nun der Mensch sich frei und nothwendig zugleich denken muß, muß er die Freiheit in sich auch wieder als Negation der natürlichen Nothwendigkeit denken. Indem nun beide sich gegenseitig negirend einander gegenüber stehen und zwar in einer, für sich untheilbaren Einheit gegenüber stehen, können sie nicht als einander wechselseitig sich aufhebend gegenüber stehen, sondern müssen einander gegenseitig immer bedingen. Der Mensch muß also nothwendig die Macht in sich haben, dieses Verhältniß beider zueinander in sich zu bestimmen. Er muß nothwendig die negative Freiheit besitzen, die Nothwendigkeit durch die positive Freiheit, oder die positive Freiheit durch die Nothwendigkeit in sich zu negiren, um je die eine von den beiden Seiten seines Wesens der Macht der andern zu unterwerfen. In dieser Bestimmung seiner selbst ist der Mensch nothwendig völlig unabhängig von jedem äußern Zwange, indem die Bedingungen dieser negativen Selbstbestimmung lediglich in ihm selber liegen.

2. Die subjektiv bedingende Freiheit als die das Verhältniß zu den Objekten bestimmende Freiheit.

§. 36.

Obwohl der Mensch in der von ihm allein ausgehenden Bestimmung des Verhältnisses der Freiheit und Nothwendigkeit in ihm ganz unabhängig ist, indem die Elemente wie das Princip der Bestimmung in ihm selber liegen, ist er doch in dieser Bestimmung nicht ohne Beziehung zu den außer ihm stehenden Objekten der Freiheit und Nothwendigkeit. Indem er das positiv Freie durch die Negation der Nothwendigkeit in sich zu poniren sucht, gibt er sich dadurch nothwendig auch eine über-

wiegende Richtung zu dem an sich Freien außer ihm, und indem er durch die negative Freiheit in sich die Nothwendigkeit gegenüber der positiven Freiheit zur Herrschaft bringt, gibt er dadurch der Nothwendigkeit und dem Negativen außer sich eine überwiegende Macht über sich, und macht sich durch seine negative Freiheit positiv unfrei oder frei gegenüber der reinen Freiheit und Nothwendigkeit außer ihm. Da die negative Freiheit in ihm nur eine selbstbestimmende ist, und nichts außer sich an sich bedingen kann, so wird sie immer mit dieser Beziehung zu dem außer ihm Stehenden sich bestimmen. Die negative Freiheit in dem Menschen wird daher immer durch die Bestimmung in sich auch die Beziehung eines Andern zu sich zu bestimmen suchen, und ihre Richtung und Absicht auf ein Anderes außer sich zugleich bestimmen. Sie will irgend etwas außer sich oder will es nicht, und in dieser quantitativen Ausscheidung des Wollens und Nichtwollens wird sie zugleich die qualitative Scheidung des doppelten, möglicher Weise zu Wollenden, welches gleichfalls als Position und Negation ihr gegenüber steht, in diese Entscheidung mit hereinziehen. Aus diesem Verhältnisse der Quantitäts- und Qualitäts-Bestimmung der negativen Freiheit geht die formelle Bestimmung dieser Freiheit von selbst hervor.

3. Die subjektive Freiheit als sich selbst bestimmende Freiheit.

§. 37.

Die negative Freiheit des Menschen erscheint in ihrer ersten, rein subjektiven Beziehung als blos zukünftige Freiheit, indem der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit als ein an sich unentschieden in der menschlichen Natur gesetzter, in dem Menschen erst durch Selbstbestimmung zur Entscheidung gebracht werden muß. Mit dieser Aufgabe in sich betraut, hat daher der Mensch in dieser ersten Zuständlichkeit seiner Natur keine Aufgabe, kein Bedürfniß und keine Macht, nach Außen hin irgend etwas zu bedingen, denn um ein außerhalb Stehendes, von sich aus bedingen zu können, müßte er zuerst ein in sich Einheitliches

seyn, was er den gemachten Voraussetzungen nach noch nicht ist. Seine Freiheit ist demnach als rein subjektive und negative noch ohne objektive Position, ist eine Freiheit, die, in wie ferne sie ihm von Natur aus zukommt, blos potentia in ihm ist. Diese potentielle Freiheit kann als negativ nicht ohne Beziehung zu der außer ihr stehenden Gegenständlichkeit bleiben, und wird nun, indem diese Gegenständlichkeit selbst in dem subjektiven Verhältnisse des gewollt- oder nicht gewolltwerden-Könnens steht, in beiden Fällen wieder als ein an sich Positives oder Negatives, als ein Selbstwollendes oder Willenloses gewollt oder nicht gewollt werden können. Es steht somit der potentiellen, sich gegenständlich setzen wollenden Freiheit ein zweifaches Verhältniß in äußerer und innerer Möglichkeit zu Gebote, und sie erscheint in dieser Hinsicht als Freiheit der Wahl. Die Wahlfreiheit des Menschen kann aber nicht in dem Zustande der Gleichgültigkeit, weder der entgegengesetzten Objektivität gegenüber, noch in Beziehung auf die in ihr selbst liegende Unentschiedenheit der möglichen Negation der einen Potenz gegen die andere bleiben. Die Wahlfreiheit des Menschen muß nothwendig in die entscheidende wirkliche, positive Beziehung eintreten, und ist erst in dieser Beziehung zur Verwirklichung gekommen, ist in diesem objektiven Verhältnisse erst subjektiv positiv, weil subjektiv ponirend. Die menschliche Freiheit ist folglich nicht Freiheit an sich, sondern erst actu wirklich sich offenbarende Freiheit.

c. Einheitliche Bestimmung der menschlichen Freiheit aus dem Verhältnisse der objektiven Bedingtheit und subjektiven Unbedingtheit.

§. 38.

Die menschliche Freiheit erscheint einerseits als rein selbstbestimmend im Verhältnisse des in ihr ruhenden Gegensatzes, aber in dieser Selbstbestimmung zugleich ohne Macht und ohne objektive Wirklichkeit und daher in nothwendiger Beziehung zu der an sich ihr gegenüber stehenden Objektivität, von welcher sie daher auch, beziehungsweise bedingt ist. In der vollkommenen

Bestimmung ihrer selbst, welche nothwendig eine subjektive und objektive zugleich seyn muß, wird sie daher, in dieser doppelten Beziehung begriffen werden müssen. Diese Beziehung wird aber, in wie ferne sie in der Subjektivität der Freiheit in ihrer blossen Möglichkeit besteht, zuerst in ihrer allgemeinen Unausgeschiedenheit betrachtet werden müssen. Aus dieser subjektiven Unausgeschiedenheit der Gegensätze, und der in ihr nothwendig liegenden Möglichkeit der Unterscheidung derselben, tritt dann in der Bestimmung des doppelten objektiven Verhältnisses derselben des individuellen und sonderheitlichen und diesem gegenüber des persönlichen und einheitlichen Verhältnisses die objektive Bestimmtheit hervor.

1. Allgemeine Unausgeschiedenheit der Gegensätze in der subjektiv sich bestimmen könnenden Freiheit.

§. 39.

Wenn die Freiheit des Menschen eine subjektiv sich bestimmen könnende, die doch bestimmten Objekten gegenüber sich bestimmen kann, seyn soll, so müssen diese Gegensätze zuerst in einfacher Idendität sich gegenüber stehen, so daß sie, als objektive Gegensätze in coordinirter Entgegensetzung, als Objekte der sich in sich bestimmen könnenden Freiheit überhaupt erscheinen. Darin liegt die Möglichkeit der unbeschränkten Wahlfreiheit. In dieser ersten Möglichkeit muß aber auch die zweite der möglichen Unterscheidung beider, als nicht blos der subjektiven Freiheit, sondern auch sich selbst wieder gegenüber stehender Gegensätze gesetzt seyn. Wären diese Gegensätze nicht wieder im Gegensatz unter sich, und unter sich verschieden, so würden sie überhaupt nur im einfachen Gegensatz, und wenn im einfachen, gar nicht mehr entgegengesetzt der wählenden Freiheit des Menschen gegenüber stehen. Wenn die Wahlfreiheit nicht zwischen zwei an sich verschiedenen Gegensätzen möglicher Weise wählen kann, so kann sie gar nicht wählen, und das, von ihr nicht mit freier Wahl zu Erfassende, ist überhaupt nicht mehr von ihr erfaßbar. Der

Wille ist also als wählender nur mit dem Vermögen des Unterscheidenkönnens zu begreifen.

Als unterscheidender Wille muß der menschliche Wille nothwendig in einem innerlichen, allgemeinen und an sich gesetzten Verhältnisse zu der Objektivität, die ihm gegenüber steht sich finden. Dieses Verhältniß hängt nicht von ihm ab, sondern muß ihm nothwendiger Weise vorausgehen. Der menschliche Wille unterscheidet sich daher ebenso sehr von dem absolut einheitlichen Willen, welcher in einem absoluten Seyn, mit dem er ewig zugleich ist, sich findet, als er von der negativ schrankenlosen, zufälligen Willkühr, die ohne Gesetz und ohne Verhältniß bestimmend seyn will, sich unterscheidet. Weil er ein Seyn nothwendig voraussetzt, so wird er auch nur im Verhältniß zu diesem Seyn sich wahrhaft für etwas bestimmen können. Eine Bestimmung ohne alle Rücksicht auf diese Voraussetzung kann auch keine Bestimmung für etwas seyn. Wer sich aber für nichts bestimmt, der bestimmt auch nichts. Wer für kein Seyendes sich bestimmt, bestimmt auch kein Seyn in sich, und seine Bestimmung ist ohne Seyn, ist ein inhaltsloses Treiben ohne Sinn und Zweck, ist objektiv nichts und darum zuletzt auch subjektiv nichts. Von dieser völlig grundlosen Willkühr, die aus nichts ist und für nichts ist, und zu nichts führt, unterscheidet sich der Wille, als eine, auf die an sich gesetzte objektive Voraussetzung und auf die seiner Entscheidung vorausgehende Unterscheidung gestützte Wahl. Wer nicht unterscheidet, kann sich auch nicht entscheiden. Die Unterscheidung aber ist als eine, auf nicht von mir abhängige Verhältnisse gestützte, keine von mir allein abhängige und zufällige, sondern eine, auf nothwendigen unumstößlichen Gesetzen der Erkenntniß beruhende. Die Gesetze dieser Erkenntniß sind aber nichts anderes, als die nothwendigen Verhältnisse der vorausgesetzten Objektivität zu mir. Eine nach diesen Gesetzen, auf die Erkenntniß dieser Verhältnisse gegründete Unterscheidung, ist eine vernünftige. Der Wille ist daher als wahrer Wille, auch ein vernünftiger Wille; ohne Vernunft kann der Mensch wünschen, begehren und mit Ungestüm verlangen, aber nicht eigent-

lich wollen, weil er ohne Erkenntniß des Gegenstandes auch nicht in Wahrheit wählen kann. Freilich nennen wir alle willkührlichen Bestimmungen, die in uns rege werden, Wille; aber diese Benennung ist nur negativ auf den menschlichen Willen anwendbar, in wie ferne nämlich auch diese willkührlichen Bestimmungen Zeugniß dafür geben, daß der Mensch wahrhaft wollen kann.

Wenn der Wille des Menschen ein unterscheidender seyn muß und zwar ein zwischen Gegensätzen unterscheidender, so muß er auch des Gegensatzes dieser Gegensätze sich bewußt werden. Wenn nun diese Gegensätze zunächst als Objekte, die von dem subjektiven Willen gewollt werden können, von demselben bestimmt werden müssen, so muß in weiterer Folge auch die Beziehung bestimmt werden, in welchem sie Gegensätze für den unterscheidenden Willen sind. Wenn nun der Mensch in dem ersten Akte seines Bewußtseyns ein zweifaches Objekt unterscheidet, das an sich Freie und das an sich Unfreie, den absoluten Willen und das rein Willenslose, so muß er nun auch in der Beziehung dieser Objekte zu seinem Willen eine Verschiedenheit setzen, die in der Natur seines Willens gegründet ist. Sein Wille muß als ein natürlich freier, ein natürliches und freies Verhältniß zugleich in sich tragen. Das eine von beiden muß als Grund, und das andere als Princip seiner Selbstbestimmung unterschieden werden. Nun kann das Natürliche und Nothwendige nur der Grund der Freiheit in dem Menschen seyn, also kann sie nicht als Ziel dieser Freiheit betrachtet werden. An diesen Grund ist die Freiheit des Menschen gebunden, weil sie nicht eine absolute, sondern nur eine mittelbare seyn kann. Dieser Grund ist daher auch das Mittel der freien Selbstbestimmung, und die Natur außer dem Menschen kann daher auch für ihn nur das Verhältniß des Mittels seiner Bestimmung haben. Wie aber der Mensch seine Freiheit als eine, eines Mittels zu ihrer Offenbarung bedürftige, erkennt, so muß er zugleich durch die unterscheidende Vernunft auch einen zweiten Gegensatz anerkennen, der mit der mittelbaren Freiheit ebenso nothwendig verbunden ist, als der erste. Wie er für seine Freiheit ein Mittel

zur Realisirung bedarf, welches er nicht erst hervorbringt, sondern welches ihm an sich gegeben seyn muß, so bedarf er ebenso nothwendig auch eines außer ihm stehenden Zieles, nach dem er strebt. Denn da die Freiheit eine subjektiv blos negativ bestimmende, blos den herrschenden Gegensatz in sich vermitteln wollende Freiheit ist, so ist sie in sich ebenso ziellos, als sie mittellos ist. Der Mensch muß daher bei jeder Entscheidung ebenso nothwendig einen Zweck haben, ein Absehen auf ein Anderes, eine Absicht, in der er handelt, als er ein äußeres Mittel haben muß, womit er handelt. Keine Thätigkeit des Menschen ist auf sich selbst gerichtet, sondern auf ein Objekt. Der Mensch strebt nicht, um zu streben, sondern um etwas zu erstreben. Bei jeder Thätigkeit desselben wird es sich folglich darum handeln, das richtige Ziel zu erkennen, und der Mittel zu demselben sich bewußt zu seyn, um recht wollen zu können. Zur vollkommen einheitlichen Bestimmung des menschlichen Willens wird es somit auch gehören das Verhältniß von Mittel und Zweck zum einheitlichen Bewußtseyn zu bringen.

2. Ausscheidung des sonderheitlichen Gegensatzes in der einheitlichen Bestimmung des Willens.

§. 40.

Indem der menschliche Wille in sich zwischen Mittel und Zweck, und außer sich, zwischen der doppelten Objektivität des an sich Freien und an sich Nothwendigen unterscheidet, wird er in der Vergleichung dieser doppelten Unterscheidung eines von den beiden Objekten dem Mittel und das andere dem Zwecke entsprechend finden müssen. Wenn nun der menschliche Wille zwischen Mittel und Zweck unterscheidend, das Mittel als das Individuelle und Nothwendige erkennen muß, den Zweck als das immer sich gleich bleibende Allgemeine und dem an sich Freien Entsprechende, so kann er auch nur die Natur als das seiner Freiheit dienende Mittel bezeichnen, und muß Gott als das seiner Freiheit vorschwebende Ziel erkennen. Das Freie in ihm ist noch mit der Unfreiheit verbunden, und kann nicht dieses Band, so lange es

als ein beengendes ihr fühlbar ist, für das Ziel ihres Bestrebens halten. Die Freiheit muß streben, frei zu seyn; frei aber ist sie nicht, in wie ferne sie mit dem Unfreien verbunden ist, sondern in wie ferne sie mit der an sich seienden Freiheit sich vereinigen kann. Mit der absoluten Freiheit kann die relative nicht durch ihre Natur geeinigt seyn, sonst wäre sie absolut frei oder absolut gebunden, sondern mit ihr kann sie nur durch eigene freie Bestimmung eins werden. Der Freiheit bleibt also stets nur in wahrer Unterscheidung das gleiche einheitliche Ziel.

In Beziehung auf das Mittel aber steht dieses nicht als an sich bestimmende Einheit, sondern als an sich bestimmte Einsheit dem Willen gegenüber. Die Einsheit ist aber nothwendiger Weise im Gegensatze von der Einheit in die Verschiedenheit und Vielheit aufgelöst, weil ihr nicht zukommt von innen her eins zu seyn, sondern blos von außen her. Ein solches vielgestaltiges individuell Bestimmtes muß der menschlichen Freiheit als Mittel gegenüber stehen, in wie ferne sie in der natürlichen Nothwendigkeit der Schranke und negativen Grenze, die in den Bestimmungen von Raum und Zeit festgehalten wird, eingeschlossen ist. Diesem äußern Mittel gegenübergestellt, kann die Freiheit das äußerlich Willenslose im Verhältnisse seines natürlichen Seyns zum Dienste des eigenen Willens verwenden. Die Freiheit, die ohne absolute Macht, ein Anderes aus sich hervorzubringen, besteht, muß das Hervorgebrachte zur Offenbarung der innern Entscheidung benützen können. Ohne Macht gibt es keine Freiheit. Die Freiheit, welche keine absolute Macht hat, muß daher eine relative haben. Die relative aber muß nach an sich gegebenen Verhältnissen sich richten. In wie ferne nun die menschliche Freiheit eines außer ihr Gesetzten, als Mittel ihrer Bestimmung sich bedienen kann, kann sie dieses doch nur, in wie ferne die natürliche Ordnung der Dinge dieses gestattet. Sie muß sich an die Gesetze des Daseyns halten und kann nur innerhalb dieser Gesetze etwas. Die Freiheit des Menschen kann also als relative in einem Aeußern sich offenbaren, und muß sich in demselben offenbaren, um durch die Macht über ein

Aeußeres der innerlich bestimmenden und bedingenden Freiheit gewiß zu seyn. Weil sie sich offenbaren kann in einem andern, so muß sie sich auch, im Unterschiede von der absoluten Freiheit in diesem Andern offenbaren, weil sie nicht an sich, sondern nur mittelst dieses Andern frei ist.

3. Die Freiheit des Willens in einheitlicher subjektiver und objektiver Bestimmung.

§. 41.

Der menschliche Wille hat ein doppeltes Objekt seiner Bestimmung vor sich, aber zugleich ein doppeltes Verhältniß seiner möglichen Bestimmung in sich. Wie nun die Objekte selbst einander gegenüber stehen und der subjektive Wille diesen Objekten gegenüber steht, so ist ein doppeltes Verhältniß dieser Bestimmung möglich. Im richtigen Verhältnisse seiner Grundbestimmung mit den gegenüber stehenden Objekten würde der Wille des Menschen, in so ferne er das ihm Entsprechende wollte, das Wollende und Freie wollen müssen. Weil aber kein Wille wollen muß, so kann der Wille als subjektiv freier, das außer sich der Freiheit Entsprechende eben so gut in sich negiren, als er es in sich poniren kann. Ebenso kann der menschliche Wille nicht das Individuelle und an sich Nothwendige, als das seinem Wesen Entsprechende wählen, wenn er nicht seiner eigenen Natur widersprechen und sich selbst negiren will. Weil er aber subjektiv unbedingt ist, so muß es ihm frei stehen, auch sich selbst negiren und mit Freiheit die Freiheit aufheben zu können. Möglicher Weise kann also der menschliche Wille das ihm Angemessene und möglicher Weise auch das Widersprechende wollen. Er kann als frei das an sich Einheitliche und Höchste wollen, er kann in dieser Freiheit die absolute Freiheit durch seine relative Willensentscheidung in sich bejahen, ohne darum seine Natur aufzuheben, denn seine Natur ist, nicht das Höchste zu seyn, aber es wollen zu können. Er kann aber auch die Natur im Gegensatze von der positiven Freiheit das rein Individuelle und an sich Nothwendige subjektiv in sich bejahen, und so, indem er

naturgemäß sich zu bestimmen scheint, seine wahre Natur, nämlich das bejahen und verneinen Können aufgeben, denn was blos natürlich ist, das ist, was es ist, mit Nothwendigkeit, weil es das, was es ist, seyn muß und nicht weil es das, was es ist, seyn will. Durch seine Freiheit bestimmt daher der Mensch nicht das nothwendige Verhältniß der Objekte zu sich, sondern sein Verhältniß, in wie ferne es ein mit Freiheit gesetztes und gewolltes ist, zu den Objekten. Was er natürlich ist, das ist an sich bestimmt. Was er aber mit Freiheit ist, das hängt von seiner Bestimmung ab. Die Objekte sind nicht in ihm, sondern außer ihm. Sich für dieselben und folglich dieselben für sich zu bestimmen, hängt von seiner Freiheit ab, aber nur in wie ferne diese seine Bestimmung den Objekten gemäß ist. Durch seine Bestimmung ändert er die Objekte nicht, sonst wären sie nicht Objekte seiner Bestimmung. Er ändert das seiende Verhältniß derselben zu sich nicht, aber er setzt das freie Verhältniß seiner selbst zu ihnen durch seine Bestimmung fest. Er nimmt die Objekte, die zuerst außer ihm waren, in sich auf, und macht sich in so ferne zu dem, was er in sich aufnimmt. Während nun Gott nie die Nothwendigkeit, die Natur nie die Freiheit in sich aufnehmen kann, weil Gott die positive Freiheit, die Natur die positive Nothwendigkeit ist, kann der Mensch beides in sich zulassen, und in dieser Zulassung ist er, was er will. Sein Wille ist nicht die anfängliche, sondern die schließliche und endliche Bestimmung seines Seyns.

B. Die sonderheitlichen Verhältnisse der menschlichen Freiheit zu den Kategorien des Bewußtseyns.

§. 42.

Wie der Beweis der menschlichen Freiheit und mit ihm auch die allgemeine Bestimmung der dem menschlichen Wesen entsprechenden Beschaffenheit derselben aus den ersten Voraussetzungen des menschlichen Bewußtseyns abgeleitet werden kann und muß, so müssen die Kategorien dieses Bewußtseyns

auch in den Verhältnissen der menschlichen Freiheit sich wieder finden. In der Anwendung dieser Kategorien auf die Bestimmung der menschlichen Freiheit wird dieselbe zum allseitigen Bewußtseyn gebracht. Da aber von der richtigen Bestimmung der menschlichen Freiheit die letzte und höchste Gestaltung und Ausbildung der philosophischen, wie der allgemein menschlichen Erkenntniß überhaupt abhängt, so wird eine bestimmte Durchführung der kategorischen Verhältnisse um so nothwendiger erscheinen, als gerade in den Begriffen, die mit der menschlichen Freiheit zusammen hängen, die höchste Ungenauigkeit, Willkühr und Verwirrung herrschend geworden ist. Wie nun in der Kunstlehre durch die Anwendung der metaphysischen Kategorien auf das menschliche Können in seiner vollendeten Erscheinung die wesentlichen Criterien der Kunst hervorgehen, und wie die Kunstlehre durch die Anwendung der Metaphysik auf die Erscheinungsformen des Könnens diese selbst zum bestimmten Bewußtseyn bringt, und die Metaphysik in der Anwendung auf dieselbe sich veranschaulicht, so wird nun auch in dem Bewußtseyn der menschlichen Freiheit die spekulative Seite dieses Bewußtseyns durch die metaphysischen Kategorien in ihren einzelnen höchsten Beziehungen bestimmt, und das moralische Bewußtseyn durch die Metaphysik zur bestimmten Gestaltung gebracht, die Metaphysik aber durch das Freiheitsbewußtseyn und die Anwendbarkeit ihrer Kategorien auf dasselbe in ihrer innern Bedeutung erklärt. Dieser Kategorien sind nun wieder so viele, als in dem Bewußtseyn überhaupt Verhältnisse sich finden, also im Allgemeinen drei, und wenn dieselben wieder in ihren einzelnen Beziehungen ausgeführt werden, neun verschiedene Kategorien.

I. Die subjektiven Kategorien der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit in ihrer Anwendung auf die Bestimmung der menschlichen Freiheit.

a. Die Kategorie der Möglichkeit.

§. 43.

Was überhaupt in das Bereich des menschlichen Bewußtseyns eintreten soll, das muß mit demselben eine innere beziehungsweise Gleichheit besitzen, um überhaupt denkbar zu seyn. Alles Denkbare ist, in wie ferne es denkbar ist, mit dem Menschen beziehungsweise identisch, und was der Mensch denken kann, das kann möglicher Weise auch für ihn seyn, indem es von ihm als seiend erkennbar ist. Diese Denkbarkeit ist der erste Grund einer jeden Erkenntniß, ist die Kategorie der Möglichkeit. Wie nun aber ein in bestimmter Weise Denkbares seiner Denkbarkeit nach bestimmt werden soll, muß es nicht blos überhaupt und an sich, sondern in der Einheit seiner Bestimmungen denkbar erscheinen. Indem nun die menschliche Freiheit, aus den ersten Voraussetzungen des Bewußtseyns als eine relative sich ableiten ließ, und in dieser Relativität eine zweifache Beziehung in sich einschloß, nämlich die zur absoluten Freiheit und die zur reinen Unfreiheit, so ist ihre Möglichkeit auch nur in dem doppelten Verhältnisse zu Gott und zur Natur begreiflich. In Beziehung auf Gott ist daher die menschliche Freiheit eine mögliche, weil erstens in objektiver Denkbarkeit mit der absoluten Freiheit Gottes eine durch dieselbe geschaffene, Gott wieder wollende Freiheit allerdings dem Gesetze der Ibentität gemäß ohne Widerspruch mit dem göttlichen Wesen gedacht werden kann; weil zweitens subjektiver Weise eine Freiheit, die ein anderes freies Wesen und zwar ein absolut freies Wesen wollen kann, ohne, da sie zwischen einem Nothwendigen und an sich Freien in der Mitte steht, die eigene Wesenheit verläugnen zu müssen, wenn sie den Willen eines absolut freien Wesens, welches die Natur gleichfalls hervorgebracht hat, zum bestimmenden Gesetze des eigenen

Willens und der eigenen Natur macht, dem Gesetzte der Indendität gemäß gleichfalls ohne Widerspruch mit sich selbst gedacht werden kann; und weil drittens endlich einer solchen Freiheit gerade durch eine gegenüber stehende absolute, ein mögliches Ziel ihres Strebens gesetzt ist. In Beziehung auf die Natur ist die menschliche Freiheit eine mögliche, in wie ferne die geschaffene Natur mit einer Beziehung zu einem bestimmenden und die Nothwendigkeit zu einem selbstgesetzten Zwecke gebrauchenden Willen, allerdings nach dem Gesetze der Idendität ohne Widerspruch mit dem Grunde des eigenen Daseyns gedacht werden kann, ja eine solche Natur sogar dem Grunde ihres eigenen Daseyns gemäß als das begränzende und erscheinende, welches ein Anderes von sich begränzen und einem Andern von sich erscheinen muß, mit einem solchen, einem andern Inhalt setzenden Wesen, gedacht werden muß. Ebenso ist subjektiver Weise eine Freiheit, die mit einem natürlichen Daseyn verbunden, durch den Gegensatz mit der zugleich gesetzten Nothwendigkeit ihrer selbst, als einer, von der Nothwendigkeit verschiedenen Art zu seyn, sich bewußt wird, gleichfalls ohne Widerspruch mit dem eigenen Wesen denkbar; ja eine solche mit der Freiheit verbundene Nothwendigkeit muß sogar mit derselben verbunden gedacht werden, wenn sie selbst als eine daseiende gedacht werden soll. Durch die Natur ist folglich der denkbaren relativen Freiheit das Mittel gegeben, sich im Unterschiede von der absoluten Freiheit und Nothwendigkeit zu wissen, und in ihrer Eigenthümlichkeit zu offenbaren. Möglich ist daher in der Einheit aller dieser Beziehungen die menschliche Freiheit, in wie ferne sie in der einen Beziehung ein Ziel und in der andern ein Mittel ihrer Offenbarung besitzt, und in wie ferne dem Gesetze der Idendität entsprechend diese beiden Objekte überhaupt gar nicht als im Gegensatze von einander seiend, gedacht werden könnten, wenn sie nicht in einer mittelbaren Freiheit sich mittelbar berühren würden. Nun können aber diese beiden Gegensätze von dem menschlichen Bewußtseyn als überhaupt denkbare ergriffen werden, also ist auch eine mittlere Einheit beider, in einer relativen

Freiheit denkbar. Die menschliche Freiheit wird aber als denkbare und in dieser Bestimmung als blos mögliche Freiheit aufgefaßt, nicht blos die bejahende, sondern auch die verneinende Bestimmung des Gesetzes der Idendität in sich beschließen. Wie sie nämlich, bei den objektiven Voraussetzungen des Bewußtseyns einerseits gedacht werden kann, so könnte sie andrerseits ohne diese Voraussetzung nicht gedacht werden. Sie wäre unmöglich ohne ein, in dem absolut freien Wesen ihr vorschwebendes, außer ihr an sich seyendes Ziel ihrer Bewegung, und wäre ebenso unmöglich, ohne ein, in der Natur ihr beigegebenes Mittel, ohne einen äußern Anhaltspunkt, ohne eine bestimmte negative Grenze ihrer Bewegung, und wäre in dem Verhältniß beider offenbar auch unmöglich ohne die in ihr ruhende mögliche Beziehung beider und die durch sie zu setzende eigene Bestimmung zu beiden, welche Bestimmung nur in so ferne wieder möglich ist, als beide ihr gegenüber sind und als sie beiden zugleich gegenüber ist.

b. Kategorie der Nothwendigkeit.

§. 44.

Wie die menschliche Freiheit dem doppelten Objekte ihrer eigenen Bestimmung gegenüber als möglich erscheint, so muß sie nothwendiger Weise auch, in wie ferne sie diesen beiden Objekten gegenüber denkbar ist, dem Gesetze des Denkens gemäß in einem nothwendigen Zusammenhange mit denselben gedacht werden. In diesem nothwendigen Zusammenhange erscheint sie daher auch in nothwendiger Abhängigkeit und weil in Abhängigkeit einerseits von dem einen, anderseits von dem andern dieser beiden Objekte, so auch in Abhängigkeit von diesen beiden zugleich. Die menschliche Freiheit erscheint daher als eine nothwendige in Beziehung auf Gott, in wie ferne sie sowohl in ihrem Seyn, als auch in ihrem Ziele von ihm abhängig seyn muß. Da sie ihr Ziel nur subjektiv anstreben, objektiv aber nicht selbst setzen kann, so muß sie in einer nothwendigen Abhängigkeit von einem höhern Willen gedacht werden, der einerseits in dem ihr unterworfenen Seyn die Grenze ihrer Macht

und Befähigung zu bestimmen hatte, andrerseits in seinem Willen als höchster Gesetzgeber der menschlichen Freiheit anerkannt werden muß, indem die menschliche Freiheit nur in ihm und folglich in seinem Willen ihr letztes Ziel und die Bestimmung der ihrem Streben zu gebenden Richtung finden kann. Eine von Gott gänzlich unabhängige Freiheit, ist eine Freiheit ohne Grund und daher auch eine Freiheit ohne mögliche Folge. Wie aber die Freiheit des Menschen Gott gegenüber in Bestimmung des ihr zu Grunde liegenden Gesetzes abhängig seyn muß, so muß sie auch in der Abhängigkeit von einer ihr zu Grunde liegenden Natur gedacht werden. Da sie über ihre eigene Natur und über die Bestimmungen und Gesetze der ihr zu Grunde liegenden Nothwendigkeit nicht hinaus kann, so muß sie alle ihre Bestimmungen von dieser Natur abhängig machen und wird in ihrem Umfang und in ihrer Aeußerung von der negativen Gränze ihres Vermögens beschränkt. In Beziehung zu diesen beiden hypothetisch nothwendigen Voraussetzungen, denen gegenüber die relativ freie Bestimmung als eine abhängige Folge erscheinen muß, wird die Freiheitsbestimmung in diesem Causalnexus auch als nothwendige Folge aus diesen Voraussetzungen hervorgehen müssen. Der Mensch kann diesen beiden Voraussetzungen gegenüber nicht indifferent bleiben, er kann die Entscheidung diesem doppelten Grund gegenüber nicht eintreten oder unterbleiben lassen, wie er will, er kann nicht entweder wollen oder auch nicht wollen, wie er will, sondern er muß wollen, er muß sich entscheiden, er muß seine Bestimmung auf jene Voraussetzungen folgen lassen, und ist somit in dieser Bestimmung selbst abhängig, indem sie als nothwendige Folge nicht von ihm, sondern von den Voraussetzungen hinsichtlich ihres Seyns abhängt.

c. Kategorie der Wirklichkeit.

§. 45.

Nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten muß aus zwei sich gegenseitig bestimmenden Bedingungen die wirkliche Einheit mit Nothwendigkeit hervortreten. Sobald das allge-

meine, das in jeder Möglichkeit liegt, einen sonderheitlich bestimmenden Ausdruck gefunden hat, erscheint es in demselben als einfache Wirklichkeit. Nun ist die menschliche Freiheit den beiden ersten Objekten des Bewußtseyns gegenüber überhaupt denkbar und möglich, und erhält in nothwendiger Beziehung zu denselben eine doppelt abhängig objektive Bestimmung, denen gegenüber sie nicht mehr in bloßer Möglichkeit bleiben kann, sondern sich in der Besonderheit der Erscheinung entscheiden muß, folglich wird sie auch, in dieser zweifachen Bestimmung als wirkliche Freiheit zu begreifen seyn. Da sich die Einzelheit der Naturerscheinung gegenüber dem menschlichen Bewußtseyn der Menschheit überhaupt geoffenbaret hat, in jedem einzelnen Menschen in ihrer vielfachen Gestaltung immer wieder sich offenbart, da dieses einzelne Erscheinen somit in ein wirkliches Verhältniß zu der möglichen und nothwendigen Freiheit des Menschen getreten ist, so muß auch diese bereits in bestimmter Rückwirkung auf diese Erscheinungen im Allgemeinen sich geoffenbaret haben. Die menschliche Freiheit ist überhaupt keine unbestimmte mehr, sondern eine bestimmte und actu gesetzte. Sie muß gegenüber ihrer doppelten Voraussetzung bereits in bestimmter Wirkung nach außen hin sich als wirkliche gezeigt haben, sobald das Bewußtseyn von jenem doppelten Verhältnisse in dem Menschen in bestimmter Weise hervorgetreten ist. Nun ist dieses Bewußtseyn ein actu bestimmtes, also auch die, dieses Bewußtseyn einheitlich bestimmende Freiheit. Wenn nun aber die menschliche Freiheit überhaupt als eine actu gesetzte erscheint, so finden wir durch eben dieses Bewußtseyn die Wirklichkeit derselben bestimmt, durch das bestimmt hervortretende Verhältniß der erscheinenden mittelbaren Natur und des gesetzgebenden göttlichen Willens. Nur in Hinsicht auf beide kann die menschliche Freiheit nach dem dritten Denkgesetze als eine vollkommen und wirklich bestimmte erscheinen. Die wirkliche Freiheit ist folglich Ursache und Wirkung zugleich, indem sie einerseits aus der auf den Menschen wirkenden Objektivität des Seyns, andrerseits aus der von den Menschen ausgehenden Bestimmung des Menschen

zu dem Seyn hervorgeht. Nur in wie ferne der Mensch durch ein bestimmtes Mittel eine bestimmte Absicht zu erreichen sucht, ist er wirklich frei. Jeder einzelne Mensch ist daher in der Verwirklichung seiner Freiheit abhängig von seinem Bewußtseyn und dem Erwachen der Wirkung und Rückwirkung der Subjektivität gegenüber dem Objekte. Der Mensch ist in so ferne unfrei als er seines Verhältnisses zur Objektivität sich bewußt ist. Jeder einzelne Mensch tritt mit der, sich ihm aufdrängenden Offenbarung der Objektivität und des in ihm erwachenden Unterscheidungsvermögens in die wirkliche Freiheit ein. So wie nun jeder einzelne Mensch mit dieser Offenbarung eines außer ihm bestehenden, und seiner bewußten Unterscheidung von demselben in die wirkliche Freiheitsbestimmung eintreten muß, so muß auch das menschliche Geschlecht in aufsteigender Linie bis zu dem Ursprung der Menschheit, bis zu dem ersten Menschen zurück, in diesem Verhältniß gedacht werden. Und wie in jedem einzelnen Menschen eine Bestimmung seines Verhältnisses zur Objektivität in sonderheitlicher und individueller Beziehung durch seine wirkliche Freiheitsbestimmung eintritt, so wird in aufsteigendem Verhältniß, mit dem Ursprung des Menschengeschlechtes eine erste allgemeine Beziehung und Bestimmung und folglich eine erste für Alle entscheidende Bestimmung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott und zur Natur eine erste Wirkung mit allgemeiner Folge, von welcher der wirkliche Zustand des Einzelnen mit abhängig ist, zusammen gedacht werden müssen.

II. Die objektiven Kategorien der Quantität, Qualität und Realität in ihrer Anwendung auf die Bestimmung, auf die menschliche Freiheit.

§. 46.

Wenn in der Denkbarkeit der menschlichen Freiheit bereits das nothwendige Verhältniß zu den dieselben voraus zu denkenden Objekten in wirklicher Bestimmtheit hervortritt, so muß in dieser wirklichen Bestimmung wieder durch die frei sich bestim-

mende Subjektivität auch ein äußerliches objektives Verhältniß gesetzt werden. Jede wirkliche Offenbarung der menschlichen Freiheit wird also nach dem Verhältniß ihres wirklich oder objektiv gewordenen Seyns beurtheilt werden müssen. Nun ist aber diese Objektivität eine zweifache und folglich auch die Realisirung der menschlichen Freiheit eine von zwei Seiten bestimmte und in der Gegenseitigkeit dieser Bestimmungen eine in dreifacher Beziehung real bestimmbare. Wenn nun die Kategorien des realen Verhältnisses einer jeden von dem Denken bestimmbaren Gegenständlichkeit, als welche auch in ihrer Verwirklichung die Freiheit betrachtet werden muß, einerseits in ihrer Aeußerlichkeit als Quantität, andrerseits in ihrer Innerlichkeit als Qualität und endlich drittens, in der Wechselbeziehung von Quantität und Qualität in einfache Realität erscheint, so wird nun die Anwendung dieser kategorischen Verhältnisse auf die Bestimmung der menschlichen Freiheit nach dem subjektiv bestimmten Verhältnisse sich richten und die Quantität der Freiheit in der wirklichen Bestimmung des Menschen, gegenüber der äußern Natur, oder in Beziehung zu den der wirklichen Freiheit dienenden Mittel, die Qualität der Freiheit in der wirklichen Bestimmung des Menschen, gegenüber dem einheitlichen Zwecke und die Realität derselben in der, aus der Verbindung beider hervorgehenden Bestimmung des relativen Seyns durch die relative Freiheit erkannt werden müssen. Die Quantität der Freiheit bestimmt sich somit durch das Mittel, die Qualität durch den Zweck und die Realität durch die, durch beide bestimmte Beschaffenheit des Seyns.

a. Die Kategorie der Quantität.

§. 47.

Da die relative Freiheit nicht ohne die Grundlage des negativen zeitlich bestimmten Daseyns gedacht werden kann, und dieses als nothwendiges Mittel unzertrennlich mit ihr verbunden ist, so daß die freie Bestimmung von der natürlichen Nothwendigkeit abhängig gemacht werden muß, so wird nun diese Frei-

heitsbestimmung in ihrer äußern Erscheinung von dem Gesetze des Daseyns formell bestimmt werden müssen. Nun ist das äußere Daseyn ein individuell bestimmtes, ein, in wie ferne es in die Bewegung eintritt, durch das Nacheinander der Zeit begrenztes, und durch das Maaß der Zeit erkennbares, also muß die, als Selbstbewegung sich offenbarende Freiheit in der Grenze der Zeitlichkeit erscheinen und mit dem Maaße der Zeit gemessen werden können. In wie ferne nun die sich bestimmende Freiheit, in der Aeußerlichkeit der Erscheinung hervortretend, mit dem Maaße der Zeit bestimmt wird, erscheint sie als einzelne That. Die Einzelthat ist nothwendige Offenbarung der relativen Freiheit in der Zeit, aber ist nicht die Freiheit selbst. Die Einzelthat ist nicht blos im Allgemeinen abhängig von der nothwendigen Natur, sondern auch wieder von der momentanen Bedingung des Zusammentreffens einzelner Umstände individuell abhängig. Die einzelne That erschöpft daher nicht einmal das zeitliche Verhältniß der Offenbarung der menschlichen Freiheit, ebenso wenig als die Gegenwart die Zeit erschöpft. Sie ist eben so sehr die Aufhebung der Freiheit, als sie die Position derselben ist. Wie die Zeit in dem Augenblicke ist und nicht ist, weil der Augenblick selbst keine Ausdehnung hat, so ist die Freiheit des Menschen durch die einzelne That, aber sie ist nicht in ihr. Die menschliche Freiheit kann nicht ohne die einzelne Bestimmung seyn, aber die einzelnen Bestimmungen selbst sind in ihrer Gesammtheit noch nicht die Freiheit, sondern setzen diese nur voraus, sind das Maaß ihrer Erscheinung, aber nicht das Maaß ihres Seyns. Wie aber der Augenblick in wie ferne er ein gegenwärtiger ist, aus der Vergangenheit hervorgeht und die Zukunft in sich verschließt, so ist jede einzelne That, wie aus einer objektiv von ihr unerschöpften und in einem gewissen Sinne unendlichen Voraussetzung hervorgehend, also aus einer unendlichen Vergangenheit stammend, von möglichen, unendlichen und im Augenblicke selbst noch unfaßbaren Folgen für die Zukunft. Neben dieser möglichen Unendlichkeit liegt aber auch die bestimmte Endlichkeit einer mit jedem Momente wieder möglichen Aenderung

in ihr. Die Entscheidung der Einzelthat kann als singuläre Entscheidung des Willens, wenn nicht objektiv doch subjektiv mit jedem nächsten Moment wieder aufgehoben werden. In wie ferne also die Einzelthat endlich und unendlich zugleich ist, fängt sie nicht mit dem Augenblicke an, um mit ihm auch wieder aufzuhören, sondern ist eben nur die bestimmte Gestalt, durch welche das Unbestimmte und Unendliche im Einzelnen offenbar wird. Wir haben ein sichtbares Zeichen einer innern Entscheidung von uns, aber diese innere Entscheidung wird nicht vollständig, sondern nur äußerlich von demselben bemessen. Die Einheit der That ist keine innere, sondern blos eine äußere, eine Einsheit, aber keine wahre Einheit. Dieser Einsheit gegenüber muß folglich auch noch ein weiteres Verhältniß in dem entscheidenden Willen sich kund geben, welches als innere Beziehung, als qualitative Beschaffenheit ergänzend zu der Entscheidung hinzutreten muß.

b. Die Kategorie der Qualität.

§. 48.

Vermöge der Verbindung der menschlichen Freiheit mit der äußern Natur ist der Mensch genöthigt, seiner Freiheit nach außen hin einen bestimmten Ausdruck zu geben, und für den Gebrauch irgend eines äußern Mittels, behufs der Darstellung seiner freien Wahl sich äußerlich und momentan zu entscheiden.

Die sichtbare Aeußerung seiner Freiheit setzt aber nothwendig eine innere Entscheidung seines Willens voraus. Bei jeder einzelnen menschlichen That denken wir daher eine Absicht uns hinzu und der Werth einer jeden äußern Entscheidung, hängt, hinsichtlich der Freiheit, von dieser Absicht ab. Diese innere Entscheidung ist daher im Gegensatz mit dem äußern Umfang der Bestimmung und mit der, durch das nothwendige Mittel bedingten Grenze desselben, also im Gegensatze der Quantität mit der Qualität zu bezeichnen. Wie nun die Quantität durch die Zeit bestimmt ist, so ist die Qualität als im Gegensatz mit ihr in ihrem Grunde überzeitlich, ist eine Entscheidung in der Zeit für die Ewigkeit. Ewig ist nämlich Alles, was den Grund seiner

Selbstbestimmung lediglich in sich selber trägt. Nun liegt die Qualität der sich selbst bestimmenden Freiheit in der Unabhängigkeit des bestimmenden Willens und ist daher, weder von einem Andern als nicht seiend mehr zu setzen, noch kann in ihm selbst die Möglichkeit liegen, das eigene Seyn durch sich selbst aufzuheben. Wie aber die Quantität der Freiheitsbestimmung als in der Zeit seiend und nicht seiend zugleich sich darstellt, so muß auch die Qualität der Willensbestimmung als ein der Möglichkeit und der Absicht nach, aber nicht als an sich ewige betrachtet werden. Ewig ist diese Entscheidung und in wie ferne sie nicht auf die Zeit gerichtet ist, und über der Nothwendigkeit durch die Willensbestimmung schwebend, auch nicht den Gesetzen der Zeit unterworfen seyn kann. Wie sie aber als reine Entscheidung der Freiheitsbestimmung nicht den Gesetzen der Zeit unterworfen ist, so ist sie auch nicht frei von ihnen, weil sie nur mittelst derselben seyn, nicht ohne Quantität qualitativ bestehen kann. Die qualitative Bestimmung für sich betrachtet, liegt daher in dem, durch die Zeit bedingten Absehen von derselben auf das ewige Ziel der Freiheit. In dem Absehen von dem Mittel, in der Absicht oder dem Zwecke der Bestimmung für sich betrachtet, liegt die innere Beschaffenheit oder die Qualität der Freiheitsbestimmung. Dieser Zweck als ein, von der subjektiven Freiheit gesetzter, muß aber nothwendig als ein mit freier Wahl zu setzender Zweck in zweifacher Richtung gesetzt werden können. Indem der Mensch mittelst seiner Natur durch die Freiheit irgend einen Zweck setzt, kann er einen, der mit der Natur der Freiheit verbundenen gemäßen oder einen der Natur und der mit ihr verbundenen Freiheit unangemessenen Zweck mit subjektiver Freiheit sich vorsetzen. Nun ist das der Natur eines Wesens entsprechende gut, das dieser Natur widersprechende böse, und der Mensch kann folglich im Widerspruche mit sich selber, böse, und in der Einheit seiner subjektiven Entscheidung mit seiner objektiven Bestimmung, gut seyn. Sich für das Gute oder Böse zu entscheiden, hängt von der menschlichen Freiheit ab, und das Böse kann überhaupt nicht existiren, außer nur durch Ent-

scheidung einer relativen Freiheit. Ein absolut Böses ist undenkbar. Der Ursprung des Bösen kann weder in Gott noch in der Natur gesucht werden, sondern nur in einer relativ sich bestimmenden Freiheit, weil nur in einer solchen die natürliche Bestimmung mit der freien in Widerspruch kommen kann. Ein Wesen, das einerseits an sich bestimmt ist, andrerseits sich selbst bestimmen kann, kann allein im Stande seyn, den Widerspruch der einen Seite seines Wesens mit der andern zu setzen. Ein Wesen, das an sich bestimmt ist, ohne sich selbst bestimmen zu können, kann seiner eigenen Bestimmung nicht entgegen wirken, sondern ist nothwendig gut; und weil nothwendig gut, so auch nicht gut, in wie ferne dieses gut seyn Können — im Gegensatz von böse seyn Können gedacht wird. Die Natur kann daher nur nothwendig gut, und in freier Bestimmung weder gut noch böse seyn. Ein Wesen aber, das durch gar nichts außer sich bedingt und bestimmt ist, dessen absolutes Seyn mit seiner absoluten Freiheit absolut identisch ist, kann gleichfalls seinem Seyn durch seine Freiheit nicht entgegen wirken, sondern ist mit Freiheit absolut alles das, was es ist, und ein Widerspruch ist in seinem Wesen undenkbar und das Böse als Widerspruch der Freiheit gegen die eigene Natur ist in ihm gleichfalls undenkbar. Eine richtige Bestimmung der Freiheit wird daher auch den Pantheismus in seiner Wurzel allein auszurotten vermögen, weil durch sie die Wirklichkeit des wahrnehmbaren Uebels, durch die wahre Hinweisung auf den Ursprung des Bösen allein gelöst zu werden vermag. Wenn nämlich Alles was ist, durch Gottes Wille ist, so muß im pantheistischen Sinne Gott auch als Urheber des Bösen bestimmt werden, und diese Bestimmung eben dadurch wieder aus der Unmöglichkeit das Böse als solches, in die Göttlichkeit des Wesens einzutragen herausgenommen werden, daß man das Böse als Freiheitsbestimmung aufhebt und es als blos nothwendiges Uebel erklärt. Um dieses nothwendige Uebel wieder, als nothwendigen Mangel des in der Schöpfung selbst sich verendlichenden Gottes hinzustellen, der in der Schöpfung sich selbst aufhebt, und seine Unendlichkeit ver-

endlicht, um sich selbst zu suchen und sein verlornes und aufgegebenes, unendliches Seyn, in der Endlichkeit als ein Bestimmtes und Bewußtes wieder zu finden. Nun kann aber diese letzte Erklärung mit der Bestimmung eines absolut seienden und bei sich seienden Wesens unmöglich zusammengedacht werden. Weil in dem Seyn, welches absolut ist, nicht der Grund liegen kann, sich selbst zu negiren, denn diese Negation wäre ein absoluter Widerspruch mit sich selbst. Kein Seyn kann dadurch als nicht seiendes sich setzen, wodurch es ist, sondern sein Nichtseyn muß jedenfalls einen andern Grund haben als sein Seyn. Wenn also Gott absolut ist, so kann er nicht sich selbst als Nichtabsolutes setzen, und wenn er nicht absolut ist, so kann in ihm nicht der Grund seyn, sich absolut zu setzen. Sobald man nun aber das Böse als seiend bestimmt, und dem Seyn als solchem die Eigenschaft des Guten oder Bösen zuschreibt, wird man entweder in die Unmöglichkeit sich versetzen; die Möglichkeit der Entstehung des Bösen überhaupt zu erklären, oder man wird die pantheistische Anschauung eines unentstandenen ewigen Grundes des Bösen sich gefallen lassen müssen. Bestimmt man aber das Böse als mögliche Eigenschaft des relativ sich bestimmenden Willens, so ist dasselbe mit der möglichen relativen Freiheit gleichfalls als möglich gesetzt, ohne daß darum Gott als Urheber des Bösen bezeichnet werden muß. Denn wenn Gott auch der Schöpfer der relativen Freiheit und folglich auch in diesem Sinne der Schöpfer einer möglicher Weise das Böse wollen könnenden Freiheit ist, so hat er darum noch nicht das Böse selbst gewollt, sondern nur die Freiheit, welche das Gute wollen kann. Eine relative Freiheit kann aber nicht wählen, wenn sie nicht das Eine und das Andere wählen kann. Um wirklich frei zu seyn muß der Mensch auch die Möglichkeit besitzen, das Böse wollen zu können. Nun konnte Gott nur schaffen wollen, um Wesen zu schaffen, die das Vollkommne wollen können. Wesen aber, die nicht wählen können, können auch nicht wollen, und wenn Gott den Menschen schuf, damit er das Vollkommene wolle und das Gute wähle, mußte er ihn auch mit der Möglichkeit schaffen, das Entgegen-

gesetzte wählen zu können. Die Wirklichkeit der Schöpfung war somit bedingt durch die Nothwendigkeit, das Gute wollen zu können, und diese Nothwendigkeit bedingte die Möglichkeit, das Böse wollen zu können. So wie der Mensch geschaffen war, war er daher auch diesem Zwecke, Gott wollen und lieben zu können, gemäß geschaffen und folglich von Natur aus gut. Gott hat also den Menschen und die Welt gut geschaffen und für das Gute geschaffen, und in ihm ist daher der Ursprung des Guten aber nicht der des Bösen, denn das Böse entspringt erst aus der relativen Freiheit, und zwar als Möglichkeit nicht aber mit Nothwendigkeit. Das Böse ist daher nicht an sich, ist nie Subjekt eines denkbaren Satzes und folglich nie substantiell seiend, sondern stets nur als Prädikat, nur als Accidenz denkbar. Man kann nicht sagen, das Böse ist irgend etwas, sondern man kann nur sagen, irgend etwas ist böse, und nur die Nichtunterscheidung dieses Verhältnisses, die von Augustinus an bis jetzt in der Theologie wie in der Philosophie zugelassen worden, hat die große Reihe von Mißverständnissen hervorgerufen, die in der Bestimmung des Guten wie des Bösen sich eingeschlichen haben.

c. Die Kategorie der Realität.

§. 49.

Indem der Mensch durch die Entscheidung seines Willens äußerlich in der momentanen That, innerlich durch die Setzung des guten oder bösen Zweckes sich bestimmt, muß aus beiden Beziehungen auch eine für ihn entscheidende formelle Einheit hervorgehen. Die sich gegenseitig bedingende Quantität und Qualität erzeugt auch in der Freiheit die Form des Seyns. Da nun des Menschen Wesen aus zwei für einander geschaffenen Grundbedingungen zusammen gesetzt ist, so muß das einheitliche Verhältniß beider zu einander durch seine eigene Wahl bestimmt werden. Nun kann er das seinem natürlichen Seyn entsprechende, nämlich mit Freiheit zu seyn, auch mit freiem Willen seyn. Er kann aber das, diesen seinem bestimmten Seyn entsprechende auch mit freiem Willen negiren, und weil er beides

durch die äußere That in die Gesetze des Daseyns einträgt und eintragen muß, so wird er in dem einen Fall in Harmonie seines natürlichen und freien Lebensgrundes seine eigene Seele, das ist seine allgemeine Natur in der freien Bestimmung seines Ichs besitzen und in dieser Bestimmung das nothwendige der Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit seines bestimmenden Willens eintragen und so das Aeußerliche zum Innerlichen machen, dieses Aeußerliche in dieser Innerlichkeit ohne Widerspruch mit Freiheit und zwar, weil mit Freiheit, so auch unverleidbar besitzen. Dieser bleibend gewordene harmonische Zustand, in welchem der anfängliche Widerspruch durch die freie Richtung des menschlichen Willens auf das Göttliche und die mit Freiheit gesetzte Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen gewollt wird, ist der, der Freiheit des Menschen wahrhaft entsprechende und darum auch der naturgemäße Zustand des Menschen. Dieser Zustand ist, sobald er ein bleibender geworden ist, d. h. sobald die Natur ganz durch den Willen mit der Freiheit eins geworden ist, und in allen ihren Beziehungen und Kräften von derselben gewollt und befreit von dem Zwange der Nothwendigkeit, der einer aus der Veränderlichkeit hervorgehender unveränderlichen übernatürlichen Seligkeit. Diese Glückseligkeit ist daher, der durch die Natur bestimmte Zweck der menschlichen Freiheit. Diesem Zustande gegenüber ist aber durch die vorausgehende Unterscheidung von gut und bös auch ein entgegengesetzter denkbar, der in der Disharmonie von Natur und Freiheit durch die Entscheidung des subjektiven Willens hervorgerufen, besteht. Wenn nämlich der Wille statt die Natur durch die Freiheit selber frei zu machen, indem er sie in der äußern That als Mittel seiner Offenbarung gebraucht, dem Bedürfnisse der Natur nach Glückseligkeit dadurch zu genügen sucht, daß er das natürliche Bedürfniß als den Zweck seines Strebens setzt, so hat er den Mangel und die Negation mit sich selber durch seine eigene Bestimmung zu seinem Eigenthum gemacht. Indem er nun, dem Verlangen der Natur auf diese Weise zu entsprechen sucht, widerspricht er demselben eben dadurch, denn das Bedürfniß wird

nicht dadurch aufgehoben, daß ich es aus der Natur in die Freiheit eintrage, sondern dadurch, daß die Freiheit selbst das Höhere durch den Willen ergreift, um durch dasselbe ihrem eigenen Mangel und damit auch dem der Natur zu steuern. Der Mangel hört nicht auf in der Natur zu herrschen, wenn der Wille ihm nachgibt, sondern er erlangt dadurch nur eine doppelte Herrschaft, indem er nun nicht mehr blos die Natur, sondern auch den Willen beherrscht. Der also von der Natur beherrschte Wille ist aber durch eine solche Stellung zur Natur selbst in eine unnatürliche Stellung gekommen und die Natur die nicht herrschen kann, sondern nur dienen ist gleichfalls mit sich selbst in Widerspruch gekommen und sobald dieser Widerspruch ein bleibender geworden ist, was dann der Fall seyn muß, wenn alle Kräfte der Natur gegenüber dem bestimmenden Willen und der Wille allen natürlichen Kräften gegenüber diese falsche Stellung eingenommen hat, so kann er nur als ein Zustand einer bleibenden Unseligkeit in dem Menschen betrachtet werden, da nämlich der Wille nie aufhören kann Wille und folglich Herrscher seyn zu wollen. Da er aber diese Herrschaft ganz und gar verloren hat in Beziehung auf die mit ihm verbundene naturgemäße Grundlage seiner Thätigkeit, und doch von dieser Grundlage sich nicht trennen kann, so wird dieser Gegensatz der Quantität und Qualität des menschlichen Willens in einer ewig mit sich selbst uneinigen Form zur ewigen Qual des Willens ihm werden können. Der menschliche Wille, der die Möglichkeit in sich hat, in Beziehung auf seine eigene Natur den Zustand einer ewigen Seligkeit oder Unseligkeit in sich einzutragen, muß aber auch ein Prinzip und ein höheres Gesetz seiner Entscheidung haben, dem er entsprechen oder widersprechen kann, wenn es ihm möglich seyn soll, den in ihm durch die Natur gesetzten Gegensatz durch die Freiheit zu heben. Diese höhere Einheit der Richtung seines Willens liegt nothwendig in Gott. Nur in dem er den göttlichen Willen mittelst der natürlichen Kräfte zu vollziehen strebt, kann es ihm gelingen das Unfreie in sich, in ein Freies und das Negative in ein positiv

Seiendes zu verwandeln. Damit, daß er mit seinem Willen dem göttlichen Willen zu dienen sich bestrebt, bejaht er einen höheren, absoluten freien Willen in sich und setzt dadurch mit seinem eigenen Thun die wahre Freiheit außer sich, als Eigenthum in sich. Indem er die Freiheit wollend, dem Wesen der Freiheit entsprechend handelt, handelt er damit auch der Natur entsprechend, die ja gleichfalls von dem Urheber der relativen Freiheit geschaffen ist und nicht im Widerspruche mit derselben, sondern zum Dienste derselben geschaffen ist. Indem nun der gleiche Wille Gottes die Freiheit wie die Natur geschaffen hat, wird der Mensch beiden zugleich entsprechen, wenn er diesem höheren Willen freiwillig dienen will. Die Quelle aller Seligkeit des Menschen ist folglich der Gehorsam und die Quelle aller Unseligkeit der Ungehorsam gegen den göttlichen Willen, und wenn nun als natürlich bestimmter Zweck der menschlichen Freiheit die Glückseligkeit des Menschen bestimmt werden muß, so muß als freier Zweck derselben die Liebe Gottes anerkannt werden. Beide aber entsprechen in gleicher Weise dem durch die Schöpfung offenbar gewordenen göttlichen Willen und bezeichnen in ihrem gemeinschaftlichen Ausdruck die Vollkommenheit als diesen einheitlichen Zweck der menschlichen Freiheit.

III. Die subjektiv-objektiven Kategorien der Substantialität, Causalität und (Reciprocität) Wechselwirkung.

§. 50.

Da die menschliche Freiheit in der ihr nothwendigen Offenbarung einerseits beschränkt ist, in quantitativer Beziehung durch das Maaß der Zeit, andrerseits aber einen überzeitlichen Zustand qualitativer Weise zu begründen suchen muß, und da diese beiden nicht an sich in der Wirklichkeit schon eins sind, sondern erst eins werden müssen, so wird ein andauernder Zustand der Wechselwirkung beider Beziehungen in der Dauer des menschlichen Lebens nothwendig seyn, durch welchen der Uebergang von dem einen zu dem andern in der öftern Wiederholung des Einen

nicht dadurch aufgehoben, daß ich es aus der Natur in die Freiheit eintrage, sondern dadurch, daß die Freiheit selbst das Höhere durch den Willen ergreift, um durch dasselbe ihrem eigenen Mangel und damit auch dem der Natur zu steuern. Der Mangel hört nicht auf in der Natur zu herrschen, wenn der Wille ihm nachgibt, sondern er erlangt dadurch nur eine doppelte Herrschaft, indem er nun nicht mehr blos die Natur, sondern auch den Willen beherrscht. Der also von der Natur beherrschte Wille ist aber durch eine solche Stellung zur Natur selbst in eine unnatürliche Stellung gekommen und die Natur die nicht herrschen kann, sondern nur dienen ist gleichfalls mit sich selbst in Widerspruch gekommen und sobald dieser Widerspruch ein bleibender geworden ist, was dann der Fall seyn muß, wenn alle Kräfte der Natur gegenüber dem bestimmenden Willen und der Wille allen natürlichen Kräften gegenüber diese falsche Stellung eingenommen hat, so kann er nur als ein Zustand einer bleibenden Unseligkeit in dem Menschen betrachtet werden, da nämlich der Wille nie aufhören kann Wille und folglich Herrscher seyn zu wollen. Da er aber diese Herrschaft ganz und gar verloren hat in Beziehung auf die mit ihm verbundene naturgemäße Grundlage seiner Thätigkeit, und doch von dieser Grundlage sich nicht trennen kann, so wird dieser Gegensatz der Quantität und Qualität des menschlichen Willens in einer ewig mit sich selbst uneinigen Form zur ewigen Qual des Willens ihm werden können. Der menschliche Wille, der die Möglichkeit in sich hat, in Beziehung auf seine eigene Natur den Zustand einer ewigen Seligkeit oder Unseligkeit in sich einzutragen, muß aber auch ein Prinzip und ein höheres Gesetz seiner Entscheidung haben, dem er entsprechen oder widersprechen kann, wenn es ihm möglich seyn soll, den in ihm durch die Natur gesetzten Gegensatz durch die Freiheit zu heben. Diese höhere Einheit der Richtung seines Willens liegt nothwendig in Gott. Nur in dem er den göttlichen Willen mittelst der natürlichen Kräfte zu vollziehen strebt, kann es ihm gelingen das Unfreie in sich, in ein Freies und das Negative in ein positiv

Seiendes zu verwandeln. Damit, daß er mit seinem Willen dem göttlichen Willen zu dienen sich bestrebt, bejaht er einen höheren, absoluten freien Willen in sich und setzt dadurch mit seinem eigenen Thun die wahre Freiheit außer sich, als Eigenthum in sich. Indem er die Freiheit wollend, dem Wesen der Freiheit entsprechend handelt, handelt er damit auch der Natur entsprechend, die ja gleichfalls von dem Urheber der relativen Freiheit geschaffen ist und nicht im Widerspruche mit derselben, sondern zum Dienste derselben geschaffen ist. Indem nun der gleiche Wille Gottes die Freiheit wie die Natur geschaffen hat, wird der Mensch beiden zugleich entsprechen, wenn er diesem höheren Willen freiwillig dienen will. Die Quelle aller Seligkeit des Menschen ist folglich der Gehorsam und die Quelle aller Unseligkeit der Ungehorsam gegen den göttlichen Willen, und wenn nun als natürlich bestimmter Zweck der menschlichen Freiheit die Glückseligkeit des Menschen bestimmt werden muß, so muß als freier Zweck derselben die Liebe Gottes anerkannt werden. Beide aber entsprechen in gleicher Weise dem durch die Schöpfung offenbar gewordenen göttlichen Willen und bezeichnen in ihrem gemeinschaftlichen Ausdruck die Vollkommenheit als diesen einheitlichen Zweck der menschlichen Freiheit.

III. Die subjektiv-objektiven Kategorien der Substantialität, Causalität und (Reciprocität) Wechselwirkung.

§. 50.

Da die menschliche Freiheit in der ihr nothwendigen Offenbarung einerseits beschränkt ist, in quantitativer Beziehung durch das Maaß der Zeit, andrerseits aber einen überzeitlichen Zustand qualitativer Weise zu begründen suchen muß, und da diese beiden nicht an sich in der Wirklichkeit schon eins sind, sondern erst eins werden müssen, so wird ein andauernder Zustand der Wechselwirkung beider Beziehungen in der Dauer des menschlichen Lebens nothwendig seyn, durch welchen der Uebergang von dem einen zu dem andern in der öftern Wiederholung des Einen

in dem Andern vermittelt wird. Die menschliche Freiheit wird daher in einer in der Zeit sich entwickelnden Wechselwirkung mit der Nothwendigkeit sich offenbaren müssen. Das Wesen des Menschen als ein frei nothwendiges offenbart sich gerade durch diese Wechselwirkung. Die unterscheidenden Kräfte des Menschen müssen gerade in der Wechselwirkung in Freiheit und Nothwendigkeit ihre Bestimmung finden. Diese unterscheidenden Kräfte desselben sind nichts Anderes als die Aeußerungen der Freiheit innerhalb der sie beschränkenden Nothwendigkeit. Es müssen daher eben so viele freie Thätigkeiten in dem Menschen sich finden, als Verhältnisse zwischen diesen beiden Gegensätzen überhaupt möglich sind. Die Freiheit muß demnach einerseits in subjektiver und andrerseits in objektiver, und folglich drittens auch in subjekt-objektiver oder in möglich nothwendiger und wirklicher, oder in quantitativ-qualitativer und realer Offenbarung sich finden, so daß die Kräfte dieser Wechselwirkung nothwendig in der Dreizahl der Beziehungen von Freiheit und Nothwendigkeit überhaupt sich finden müssen.

a. Die Kategorie der Substantialität.

§. 51.

Die erste Stufe der Offenbarung der Freiheit innerhalb der Nothwendigkeit muß in dem Bewußtseyn des Widerspruches sich finden. Indem der Mensch einen nothwendigen Grund seines Lebens in sich hat, und doch in dieser Nothwendigkeit nicht rein, seinem ganzen Wesen nach geschlossen ist, muß er einen, dieser Nothwendigkeit gegenüberstehenden Einheitspunkt in sich tragen, mittelst dessen er sich dieses Gegensatzes bewußt wird. In diesem Bewußtseyn unterscheidet er sich von der bloßen Natur, die keinen solchen Einheitspunkt und darum auch kein Bewußtseyn einer solchen Nothwendigkeit hat. In diesem Bewußtseyn unterscheidet er sich aber auch von Gott, in welchem durchaus kein Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit sich finden kann. Indem er nun aber diese Nothwendigkeit als Bedingung seiner selbst auch außer sich findet, wird er durch dieses

Bewußtseyn eines ihm gegenüber Stehenden und Bedingenden auch einer Thätigkeit sich bewußt, wodurch er das Verhältniß dieses Gegensatzes als eines Andern von sich, welches doch wieder zu ihm in Beziehung steht, zu bestimmen vermag. Durch diese Thätigkeit wird er also die Macht besitzen, dieses außer ihm Seiende, in seinem Verhältniß zu sich zu bestimmen, und zwar nicht das Seyn desselben, aber ein Bewußtseyn von demselben in sich durch eigene Thätigkeit zu setzen. Diese subjektiv freie Thätigkeit des Menschen, ein Anderes ihm unbeweglich gegenüber Stehendes in sich zu wiederholen und es außer sich bestehen lassend, doch auch wieder innerlich in sich zu setzen, ist die Thätigkeit des Denkens. Diese Thätigkeit ist offenbar eine Offenbarung der menschlichen Freiheit, weil nur ein einen Bestimmungsgrund in sich besitzendes Wesen ein Bewußtseyn von einem Andern und von sich und dem Verhältnisse beider zu einander besitzen kann. Das Denken des Menschen wird daher auch durch das Wollen in seinem Ziele bestimmt, und wenn der Mensch auch eine allseitige Veranlassung außer sich findet, das außer ihm Seiende mit sich in Vergleichung zu bringen, so hängt es doch von ihm ab, ob er diese Vergleichung mit sich selbst bestimmen oder blos durch die äußere Wahrnehmung sich aufdrängen lassen will, ohne zur Befreiung seines Bewußtseyns von der blos äußerlichen Erfahrung zu gelangen.

Das Denken ist daher nur möglich mit dem gewollten Bestreben, diese Aeußerlichkeit durch eigene Thätigkeit aufzuheben, und wo diese freie Bestimmung nicht eintritt, da denkt der Mensch auch nicht. Deßwegen *kann* zwar jeder Mensch denken, aber nicht jeder Mensch *will* denken, und die Wenigsten denken in Wirklichkeit. Wie nun aber die Thätigkeit des menschlichen Denkens zwar von der Freiheit abhängig und selbst eine Aeußerung der Freiheit ist, so ist es auch wieder nothwendig, in wie ferne sie einerseits als Vergleichung des Aeußern mit dem Innern von der Aeußerlichkeit überhaupt, andrerseits von dem an sich seienden Verhältnisse des subjektiven Ich zur Objektivität, und von den daraus hervorgehenden nothwendigen Gesetzen

des Vergleichens abhängig ist. Durch das Denken wird daher der Mensch seiner Freiheit sich in so ferne bewußt, als er sie realer Weise in demselben als das nicht rein Nothwendige verwirklicht. Er setzt in dem Denken durch eigene Thätigkeit in sich, was zuvor blos außer ihm gewesen, ohne über dieses an sich irgend eine Macht zu besitzen. Das Denken ist daher die erste Offenbarung der Freiheit, in welcher dieselbe als ein innerliches Vermögen in ihrer Möglichkeit den Menschen offenbar wird. Indem der Gedanke von der sittlichen Wahrnehmung und den Grenzen der Nothwendigkeit bedingt ist, wodurch die Beziehung derselben zu einer freien Einheit die Wahrnehmung wieder bedingt und zu einer innern Wahrheit erhebt, sind in demselben beide in gegenseitig sich bedingende Wechselwirkung mit einander vereint, und die Freiheit erscheint als die mit der Accidenz der Nothwendigkeit behaftete Substanz. Im Denken erscheint daher das Freiheitsbewußtseyn als ein wesentlich substantielles.

b. Die Kategorie der Causalität.

§. 52.

Wie sich die menschliche Freiheit zuerst im Denken offenbart, hat sie damit den ersten Unterschied von sich und von Nothwendigkeit gefunden. Dieser Unterschied kann aber nicht blos ein einfacher, sondern muß ein doppelter seyn, und die Freiheit muß das Nothwendige außer sich auch als ein Ohnmächtiges, Bestimmbares und Bedingbares in sich finden. Durch das Bewußtseyn der Freiheit ist der Mensch, nothwendig einer höheren Potenz der Unfreiheit gegenüber, sich gewiß. Dieser höhern Potenz in sich muß er in der Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit, durch die sein Leben bestimmt wird, aber auch in äußerer Erfahrung gewiß werden. Er muß also das an sich Abhängige auch als ein von sich Abhängiges erfahren. Hat er nun in erster Erfahrung des Denkens die Möglichkeit einen freien Zweck aus sich setzen zu können, gefunden, so muß in weiterer Erfahrung eine zweite Thätigkeit zu der ersten hinzu-

treten durch welche die andere Möglichkeit ihm offenbar wird, nicht blos in sich etwas bedingen wollen zu können, sondern auch außer sich ein Anderes bedingen zu können. Er muß nothwendig die Erfahrung einer in ihm liegenden Macht über das Aeußere gewinnen. So wie er also der Freiheit innerlich sich bewußt ist, wird das Bestreben in ihm hervortreten nach außen zu herrschen und die Außenwelt sich unterwürfig zu machen. Dieses Bestreben erzeugt den Versuch diese Macht zu erproben und indem der Mensch auf diese Weise auf das Aeußere zu wirken sucht, um das in ihm lebende Bewußtseyn einer freien Kraft an dem unfreien Stoffe zu verwirklichen, entsteht die zweite Thätigkeit der Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit, durch welche das Wesen des Menschen von Gott und der Natur verschieden ist. Der Einfluß, den er auf die äußere Erscheinungswelt zu üben vermag, indem er dieselbe zum Ausdruck seines Freiheitsbewußtseyns zu machen sich bestrebt, ist die der Thätigkeit des Denkens gegenüber stehende des Könnens. Der Mensch kann zwar nicht, was er will, aber er kann, weil er will. Während nun Gott kann, was er will, in wie ferne er ablosut frei und Alles bedingend ist, und die Natur, weil sie nicht wollen kann, überhaupt nichts kann, im Sinne der Aeußerung einer innern Macht auf ein Anderes, unterscheidet sich der Mensch durch eben dieses Können von dem absolut Freien wie von dem an sich Nothwendigen. Das Können des Menschen ist also allerdings eine Offenbarung seiner Freiheit, aber nur eine bedingte Offenbarung, in wie ferne er gleichfalls in der Aeußerung dieser seiner Freiheit auf eine zweifache Weise, wie im Denken bedingt sich findet. Das Können wird nämlich bestimmt durch die Voraussetzung einer schon bestehenden Natur außer der menschlichen Thätigkeit, auf welche der Mensch zu wirken, welche er aber nicht hervorzubringen vermag, und wird weiter bedingt durch die Gesetze dieser Natur, welchen seine Thätigkeit sich unterordnen muß, wenn sie überhaupt eine entsprechende Wirkung auf die Natur hervorbringen will. Das Können erscheint daher im Gegensatze von dem Denken zwar als eine bedingende und

herrschende aber auch unbewußte Macht des Menschen über die Natur. Er vermag **können d** mehr über die Natur als denkend, weil er im Denken nur in sich eine neue Gestaltung hervorbringt, im Können aber außer sich, aber auch wieder weniger, weil er von dieser Herrschaft kein inneres Bewußtseyn hat, indem er sie übt; er übt sie vielmehr, weil er kann und muß, um seiner selbst gewiß zu seyn, als weil er will. Das Können erscheint daher im Gegensatze von dem Denken als die nothwendige Offenbarung der Freiheit des Menschen. In ihr steht sich Freiheit und Natur, wie Ursache und Wirkung einander gegenüber und das Können bezeichnet in dem kategorischen Wechselverhältnisse von Freiheit und Nothwendigkeit das Verhältniß der Causalität.

c. Die Kategorie der Wechselwirkung.

§. 53.

Wenn das Denken als jene freie Thätigkeit des Menschen bezeichnet werden muß, durch welche der Mensch der äußern Nothwendigkeit in der Freiheit sich bewußt wird, und das Können als jene Thätigkeit, durch welche der Mensch die innere Freiheit in die äußere Nothwendigkeit einzutragen vermag, bezeichnet werden muß, so ist in dem Einen der Mensch eines möglichen Zweckes, in dem Andern eines möglichen Mittels der wirklichen Offenbarung seiner Freiheit sich faktisch bewußt geworden. Er muß daher in den vollkommenen Ausdruck dieser Wechselwirkung auch beide zugleich durch die bestimmende Einheit seines Willens zu setzen vermögen. Wenn nun der Mensch ein Inneres und Aeußeres zugleich durch seine Thätigkeit setzt, so müssen wir diese Thätigkeit als die in sich vollendete, allseitige Erfüllung des Thuns, als freies Handeln an sich bestimmen. Das freie Handeln unterscheidet sich von dem Denken und Können zugleich, indem es beide zugleich in sich setzt. Um zu handeln und handelnd, seine Freiheit vollständig offenbaren zu können, muß der Mensch eine Macht über das Aeußere und eine vergleichende Thätigkeit desselben mit dem möglichen Zwecke

besitzen. Eine Macht ohne Zweck ist keine wahrhaft freie und ein Zweck-Setzen ohne Macht ist gleichfalls eine illusorische Thätigkeit. Es hilft mich nichts etwas zu wollen, was ich nicht kann, und ich kann nicht wissen, ob ich etwas kann, wenn ich kein Bewußtseyn von dem Verhältnisse des Aeußern, in dem ich meinen Willen offenbaren will, zu demselben habe. Das freie Handeln ist also die Einheit des Denkens und Könnens, ist im Gegensatze von beiden, die nicht blos mögliche oder nothwendige, sondern die wirkliche Offenbarung der Freiheit. Das freie Handeln des Menschen hat darum in dem Denken und Können zugleich sein Maaß. Wo der Mensch nichts nach Außen hin vermag, da übt er auch keine Handlung seiner Freiheit, wenn er in dieser Hinsicht dem göttlichen Willen nicht entgegen handelt. Ein Pochen auf die eigene Impotenz, als auf einen Ausdruck der sittlichen Freiheit, ist leere Selbsttäuschung. Das Bestreben gewisser Moralisten, den Menschen nur immer die Lehre einzuprägen, sich der natürlichen Kräfte so viel als möglich zu entäußern, um nur nicht sündigen zu können, und daher um so sittlicher zu werden, ist eben nur der Ausdruck ihrer gänzlichen Gedankenlosigkeit und vollkommenen Unwissenschaft in Beziehung auf das, was sie lehren zu wollen vorgeben. Einerseits wird die Lehre des Apostelfürsten, „beatus ille qui potuit transgredi et non est transgressus", dieser vorzugsweise christlich sich nennen wollenden Sittenlehre verurtheilend entgegentreten, und andrerseits wird selbst Mephisto ihnen höhnend das alte Argument entgegen halten: qui bene bibit, bene dormit, et qui bene dormit, non peccat, ergo, qui bene bibit, venit in coelum. Wie aber die völlige Ohnmacht keine sittliche Freiheit ist, so auch nicht die völlige Unwissenheit. Das Können wie das Denken sind die nothwendigen Voraussetzungen des freien Handelns. Je weniger Macht, desto weniger Möglichkeit zu handeln, und je weniger Bewußtseyn und Unterscheidung, desto weniger Freiheit im Handeln. Eines von beiden ohne das Andere ist immer eine theilweise Aufhebung des vollkommen freien Handelns, und in dem Maaße als beide zusammentreffen, ist der Mensch, han-

delnd, frei. Das größte Maaß des Könnens mit dem höchsten Bewußtseyn verbunden, gibt die höchste Freiheit des Handelns. Die Ausbildung dieser beiden mit der Freiheit nothwendig mitzudenkenden wesentlichen Kräfte der menschlichen Natur, ist daher nothwendige Aufgabe der nach wahrer Freiheit ringenden Menschen. Nur in beiden zugleich ist die letzte Stufe der einheitlichen Wechselwirkung von Freiheit und Nothwendigkeit im Menschen, also die höchste Offenbarung der menschlichen Freiheit in den äußern Bedingungen des Daseyns gesetzt. Beide bestimmen, indem sie sich gleichmäßig gegenseitig bedingen, in einfache Aktivität und Passivität ihres Verhältnisses zu einander, das letzte kategorische Verhältniß, der reinen Reciprocität oder Wechselwirkung in der menschlichen Freiheit.

C. Das erste Sittengesetz.

§. 54.

Wie die Natur des Menschen eine von Gott zu einem bestimmten Zweck frei geschaffene ist, und in diesem Zweck die Freiheit des Menschen liegt, so muß nun dieser Freiheit auch eine vorausgesetzte Bestimmung, welche durch die nothwendig menschliche Natur nur von einer Seite ausgesprochen ist, und die daher auch noch von einer andern Seite als Freiheitsbestimmung ausgesprochen werden muß, entsprechen. Wie die Natur ein Gesetz hat, weil sie nicht ohne Voraussetzung ist, so muß auch diejenige Freiheit, die nicht ohne Voraussetzung gedacht werden kann, wenn sie als eine Seiende gedacht werden soll, in so fern auch ein Gesetz haben, als sie ein Vorausgesetztes hat. Dieses Gesetz zu bestimmen, ist die letzte einheitliche Aufgabe der rein spekulativen Entwicklung des Moralprincips. Denn sobald ein solches Gesetz als ein positiv Gegebenes bestimmt werden kann, wird dieses selbst in die Geschichte der menschlichen Entwicklung bestimmend eingreifen, und die weitere Bestimmung des menschlichen Freiheitsbewußtseyns von diesem objektiv historischen Verhältnisse abhängig gemacht werden müssen. Die Bestimmung

eines solchen Gesetzes wird aber wieder in einem dreifachen Verhältnisse zur speculativen Entwicklung stehen, indem zuerst das allgemeine Hervortreten eines solchen Gesetzes gegenüber dem Menschen, dann das besondere Verhalten des Menschen zu dem Gesetze und endlich die aus beiden Beziehungen hervorgehende Folge wird bestimmt werden müssen.

I. Die allgemeine Bestimmung des Sittengesetzes.

§. 55.

Da die menschliche Freiheit eine relative und auf Voraussetzungen beruhende ist, und eine an sich gesetzte objektive Bestimmung vermöge dieses relativen Verhältnisses ihr zukommen muß, so wird diese an sich gesetzte Bestimmung als nothwendiges Gesetz der menschlichen Freiheit, woran sie als Freiheit sich erst zu offenbaren vermag, aus diesen Verhältnissen abgeleitet werden müssen. Eine relative Freiheit ohne alles Gesetz würde kein Objekt und Ziel ihrer Offenbarung oder mindestens keine bestimmte Richtung derselben vor sich haben. Als eine rein unbestimmte und unbeschränkte wäre sie in dieser Gesetzlosigkeit nothwendig auch eine ziellose, ohne die Möglichkeit einer bestimmten Entscheidung. Weil aber die Entscheidung eine bestimmte seyn muß, so muß auch das diese Entscheidung hervorrufende Gesetz bestimmt erkannt werden. Zur bestimmten Erkenntniß eines solchen Gesetzes zu gelangen, wird aber nothwendig seyn, zuerst überhaupt zu untersuchen, in wie ferne dieses Gesetz von dem, der subjektiven Freiheit gegenüber stehenden Objekte aus, als ein nothwendiges sich erweisen läßt, und wenn diese Nothwendigkeit überhaupt erkannt ist, kann erst die bestimmte Offenbarungs-Weise derselben erkannt werden, und aus der besondern Art der Offenbarung desselben, wird sich endlich auch die bestimmte Form desselben, gegenüber der menschlichen Natur erkennen lassen.

a. Die Nothwendigkeit des Sittengesetzes.

§. 56.

Da die menschliche Freiheit von einem dreifachen objektiven Verhältnisse abhängig ist, so wird auch die Nothwendigkeit eines Gesetzes derselben auf eine dreifache Weise begründet werden müssen. Die Nothwendigkeit eines Sittengesetzes muß sich erweisen lassen aus dem Verhältniß der menschlichen Freiheit zu Gott, zur Natur und zur einheitlichen Bestimmung des menschlichen Wesens.

1. Ableitung der Nothwendigkeit eines ersten Sittengesetzes aus dem ursprünglichen Verhältniß des Menschen zu Gott.

§. 57.

Die Nothwendigkeit eines Sittengesetzes geht hervor aus dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, indem Gott dem Menschen als freier Schöpfer des creatürlichen Seyns sich geoffenbart und die Schöpfung der Natur und des Menschen nur in so ferne begreiflich ist, als Gott einen freien Zweck mit der Schöpfung verbunden, frei wollende Wesen geschaffen hat. Wenn nun Gott überhaupt als freier Schöpfer der menschlichen Natur gedacht werden muß, so ist in der Wirklichkeit dieser ersten Offenbarung Gottes durch die Natur auch die Möglichkeit einer weitern Offenbarung seiner selbst dadurch gesetzt, daß er nicht blos überhaupt das nothwendige Gesetz der Natur gegeben, sondern daß er auch noch über diesem nothwendigen Naturgesetz einen freien Willen geschaffen, dem er sich nicht minder, sondern mehr offenbaren können muß, als der Natur. Hätte er sich blos in der Naturnothwendigkeit geoffenbart, so hätte er sich nicht als Schöpfer, weil nicht als frei, der Freiheit gegenüber, sondern nur als nothwendig im nothwendigen Gesetze, er hätte sich also im eigentlichen Sinne, gar nicht geoffenbart. Es liegt daher in dem Schöpfungswillen Gottes nicht blos die Möglichkeit, sondern sogar die Nothwendigkeit, sobald dieser Wille ein-

mal nach außen sich verwirklicht, auch als freier Gesetzgeber dem freien Willen sich zu offenbaren. Nur der freie Wille ist im Stande die Freiheit zu erkennen; nur dem freien Willen kann sich daher auch die Freiheit offenbaren. Da nun die Schöpfung nur in der göttlichen Freiheit als möglich gedacht werden kann, so mußte der Schöpfer, der sich überhaupt einmal als Gesetzgeber in der Schöpfung geoffenbaret, auch als freier Gesetzgeber sich offenbaren. Da nun Gott Alles was er ist, in absoluter Weise ist, so kann er nicht Gesetzgeber in einer Beziehung seyn, um es in der andern nicht zu seyn. Ist er daher absoluter Gesetzgeber, so ist er auch der Gesetzgeber für die relative Freiheit. Aus dem Verhältnisse des absoluten Ich zum relativen geht daher mit Nothwendigkeit hervor, daß wir uns Gott überhaupt als Gesetzgeber und folglich auch als Gesetzgeber für die menschliche Freiheit denken müssen, und daß wir uns folglich mit der Offenbarung Gottes in der Natur zugleich ein weiteres von ihm geoffenbartes übernatürliches Gesetz als Freiheits- oder Sittengesetz gegeben denken müssen.

2. Ableitung der Nothwendigkeit eines ersten Sittengesetzes aus dem Verhältniß des Menschen zur Natur.

§. 58.

Wie aus dem Verhältniß des Menschen zu seiner Freiheit, zu Gott, so geht auch aus dem Verhältnisse desselben zur Natur die Nothwendigkeit eines Gesetzes für die menschliche Freiheit hervor. Da die Natur als eine rein nothwendige durch das Gesetz dieser Nothwendigkeit überhaupt bestimmt ist, so ist auch der Mensch, in wie ferne die Natur in ihm eingeht und er auf natürliche Weise ist, dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen. Der Mensch trägt folglich, vermöge seiner Natur bereits ein nothwendiges Gesetz in sich, welches von außen her in ihr eingetreten und nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar ihm zugehörig ist. Nun ist aber die Natur in ihm mit dem Gegensatze von sich mit der Freiheit verbunden. Diese Freiheit kann

nun nicht dem Gesetz der mit ihr verbundenen Natur unterworfen seyn, denn diesem Gesetz ist der Mensch unterworfen, in wie ferne er nicht frei ist. Soll daher die Freiheit, die in dem Menschen der zugleich in ihm seienden Natur coordinirt ist, der Nothwendigkeit und der Natur im Menschen vollkommen gleichgestellt erscheinen, so muß sie ihr eigenes Gesetz, dem Naturgesetz gegenüber besitzen. Wie nun der Mensch mit der Natur zugleich, und in nothwendiger Verbindung mit ihr gedacht werden muß, so werden wir ihn auch wieder im Unterschiede von ihr, denken müssen, und aus diesem Unterschiede geht die Nothwendigkeit eines nicht rein natürlichen, sondern übernatürlichen und freien Gesetzes für ihn hervor.

3. Ableitung der Nothwendigkeit eines ersten Sittengesetzes aus dem Unterschiede des Menschen von Gott und von der Natur.

§. 59.

Da in dem Menschen Freiheit und Nothwendigkeit mittelbar in Eins verbunden erscheint, so muß der Mensch, wenn er zum vollkommenen Bewußtseyn seiner selbst gelangen soll, sowohl seiner Freiheit als seiner Unfreiheit sich bewußt werden. Nun wird der Mensch durch das mit Nothwendigkeit sich ihm offenbarende Naturgesetz seiner Nothwendigkeit auf eine positive, seiner Freiheit aber nur auf eine negative Weise sich bewußt, indem er durch dieses nothwendige Gesetz derselben nur als eines unbestimmten Gegensatzes mit der Nothwendigkeit, als Nichtnothwendigkeit, inne wird. Was nicht nothwendig ist, ist darum noch nicht frei, weil es nicht nothwendig ist, sondern kann auch nur möglich seyn; denn auch das Mögliche ist dem Nothwendigen entgegengesetzt. Wenn nun der Mensch durch das nothwendige Naturgesetz seiner Unfreiheit positiv sich bewußt wird, so muß ihm auch ein Gesetz gegeben seyn, durch welches er seiner Freiheit positiv sich bewußt werden konnte. Neben dem sich ihm offenbarenden Naturgesetze mußte ihm daher auch, zur Vollständigkeit seines Bewußtseyns, ein Gesetz der Freiheit ge-

offenbart werden. Auch steht der Mensch als relative Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit zwischen dem an sich Freien und an sich Nothwendigen in der Mitte und muß, um von seiner Stellung zu beiden ein vollkommenes Bewußtseyn zu haben, einer an ihn gerichteten Offenbarung beider theilhaftig werden. Nun offenbart sich ihm die Natur durch die Schranke des nothwendigen Gesetzes mit unabweislicher Nothwendigkeit. Es muß daher auch eine Offenbarung Gottes an den Menschen hinzukommen, wenn das negative Bewußtseyn des Menschen von einem zweifachen Gegensatze außer sich zur vollständigen Position in ihm kommen soll. Wie nun seiner nothwendigen Naturbestimmung das an sich nothwendige Nichtich, auf nothwendige Weise sich offenbart, so muß das an sich freie Ich seiner relativen Freiheit in freier Weise sich offenbaren, und in dieser Offenbarung gegenüber der natürlichen Bestimmtheit die freie und übernatürliche Bestimmung, das freie Verhältniß zur absoten Freiheit, offenkundig machen.

b. Die Art der Offenbarung des Sittengesetzes.

§. 60.

Wie das Sittengesetz als ein Anderes und von dem Naturgesetze Verschiedenes erkannt werden muß, welches in freier Beziehung zur subjektiven Freiheit des Menschen gedacht werden muß, so geht aus dieser Bestimmung schon hervor, daß es nicht auf dem Wege der Natur, sondern in anderer, von dem Naturgesetze verschiedener, Weise dem Menschen gegeben seyn muß. Diese Verschiedenheit wird in der Allseitigkeit ihres Verhältnisses dem subjektiven Bewußtseyn der Freiheit gegenüber, als bedingt durch die dem subjektiven Ich entsprechende Persönlichkeit des Gesetzgebers, zugleich aber auch durch die der Subjektivität gegenüber stehende Objektivität des Gesetzes, und in dem Wechselverhältniß dieser beiden Beziehungen als das in subjektiver einheitlicher Weise, objektiv bestimmte Gesetz erkannt werden müssen.

1. Persönlichkeit des Gesetzgebers.

§. 61.

Ein Gesetz für die menschliche Freiheit, kann nur in Form der Freiheit gegeben seyn. Nun gehört es zum Wesen der Freiheit in sich einheitlich bestimmend zu seyn. Jedes der Freiheit gegenüber stehende Gesetz kann daher nur von einer freien Einheit gegeben werden. Der Gesetzgeber für die menschliche Freiheit muß nothwendig ein persönlicher seyn. Das Unpersönliche kann dem Persönlichen keinen Gesetzgeber, kann überhaupt kein Gesetz geben, sondern blos Gesetze haben. Das Sittengesetz kann daher unmöglich ein in der Natur ausgesprochenes Gesetz seyn. Das Naturgesetz ist eben darum nicht Sittengesetz, weil es Naturgesetz ist. Dem Menschen kann daher auch nicht durch die Natur an sich das Sittengesetz geoffenbaret seyn, denn durch diese ist ihm das der Freiheit entgegengesetzte Gesetz, das Gesetz der Nothwendigkeit, offenbar. Ein dem Menschen, der mit einer nothwendigen Natur verbunden ist, gegebenes Sittengesetz kann zwar nicht im aufhebenden Widerspruche mit dem Naturgesetze seyn, sondern muß dem letzten nothwendig angemessen und entsprechend seyn. Allein darum weil das Sittengesetz dem Naturgesetz nicht aufhebend gegenüber tritt, ist das Naturgesetz noch nicht das Sittengesetz; vielmehr sind beide Gesetze in diesem Gegensatze, der zugleich wieder eine Einheit zwischen beiden zuläßt, nur in einer höhern Einheit begreiflich. Der gleiche Gesetzgeber, welcher beide Gesetze, als absoluter Gesetzgeber, geben konnte, wird beiden Gesetzen zugleich vorausgedacht werden müssen. Daraus ist der Unterschied, wie die innerliche Harmonie beider Gesetze, begreiflich. Da die Natur keine Gesetze geben kann, und ihre Gesetze daher nothwendig von einem Andern erhalten haben muß, und dieser Andere als ein Gesetzgebender nicht wieder blos bestimmter Natur, sondern aus sich bestimmende Persönlichkeit seyn muß, und die Natur folglich sogar einen persönlichen Gesetzgeber voraussetzt, so wird für die Freiheit um so mehr ein gleichfalls persönlicher Gesetzgeber voraus-

gesetzt werden müssen, und zwar wird auch dieser Gesetzgeber ein absolut freier, also mit dem Gesetzgeber der Natur derselbe seyn müssen. Wenn nun aber das Naturgesetz doch wieder ein von dem Sittengesetz Verschiedenes seyn muß, so muß diese Verschiedenheit beider Gesetze in der Verschiedenheit der Offenbarungsweise derselben liegen. Nun wird in dem Naturgesetze durch die Nothwendigkeit desselben, blos das Gesetz erkannt und die Natur weiß darum in ihrer bloßen Nothwendigkeit nicht einmal etwas von dem ihr innewohnenden Gesetze, und noch weniger, wenn hier überhaupt von einem Mehr oder Weniger die Rede seyn kann, von einem Gesetzgeber. Hätte nun der Mensch blos das Naturgesetz, so würde er auch nichts von dem Gesetze und dem Gesetzgeber wissen. Nun weiß er aber von dem Gesetze, also muß er auch von dem Gesetzgeber wissen können. Wenn nun in der Natur das Gesetz ohne Freiheit, also ohne einheitliche Beziehung zum Gesetzgeber ihm offenbar geworden, so kann die Offenbarung des Gesetzes mit Freiheit, also des in Beziehung zum freien Gesetzgeber geoffenbarten Gesetzes, nicht in natürlicher Weise als Naturgesetz, sondern muß in freier Offenbarung ihm verliehen seyn.

2. Objektivität des Gesetzes.

§. 62.

Wie das Sittengesetz von einem persönlichen absoluten Gesetzgeber, der über der Natur und über dem Menschen steht, allein gegeben seyn kann, so muß es nun als Bestimmtes, der menschlichen Freiheit gegenüber stehendes, Gesetz auch ein außer dem Menschen objektives gegebenes seyn. Durch das Sittengesetz soll sich der Mensch als persönlich freies Wesen der Freiheit und Persönlichkeit gegenüber entscheiden. Durch das Sittengesetz wird also die Richtung aller menschlichen Kräfte in der Einheit des freien Willens zu einer objektiven, höchsten, freien Einheit bedingt. Das Sittengesetz kann also nicht in dem menschlichen Willen selber liegen, denn der menschliche Wille muß ja vermöge desselben erst zur Realisirung seiner selbst, zur

freien Wahl bestimmt werden. In wie ferne er also wählender Wille ist, kann er unmöglich gesetzgebender Wille seyn, und kann dieß um so weniger in der höchsten Entscheidung der menschlichen Subjektivität seyn, als er nicht einmal in Hinsicht auf die der menschlichen Entscheidung untergeordnete Grundlage der äußern Natur gesetzgebend ist, sondern sogar in Beziehung auf diese ein Gesetz außer sich hat, dem er sich in einer Beziehung unterordnen muß. Um so weniger kann daher die Behauptung, daß die Vernunft oder irgend eine andere, der dem Willen untergeordneten Kräfte, in Beziehung auf die sittliche Freiheit des Menschen gesetzgebend sei, mit dem richtigen Begriffe der Freiheit geeinigt werden. Alle subjektiven Kräfte des Menschen haben ihre höchste Einheit in dem Willen. Muß nun dieser, um zu seiner höchsten Bestimmung gelangen zu können, selbst wieder einen höhern gesetzgebenden Willen über sich erkennen, und dem Gesetze desselben sich unterordnen, so müssen die ihm untergeordneten Kräfte nothwendiger Weise mit ihm dieser höhern Einheit untergeordnet werden. Keine von diesen Kräften kann auch nur als die höchste entscheidende Einheit und die letzte Bestimmung der menschlichen Thätigkeit angesehen werden, denn dieß kann nur der Wille des Menschen seyn. Allein auch dann, wenn wir irgend eine von diesen Kräften ihrer eigenen Aufgabe entkleiden und zum entscheidenden Willen machen könnten, würde sie eben doch nur eine scheidende und darum immer noch nicht gesetzgebende Kraft seyn. Der Vernunft widerspricht es aber geradezu, gesetzgebend zu seyn, wenn wir sie anders als die höchste Kraft der Erkenntniß betrachten. Ist sie nämlich erkennende und unterscheidende Kraft, so ist sie nicht entscheidende, und wäre sie dieß letztere, so würden wir die höchste unterscheidende Kraft und damit auch die entscheidende entbehren müssen; denn wo keine Unterscheidung, ist auch keine Entscheidung möglich. Wenn nun die Vernunft sogar dem Denkgesetze unterworfen ist, und nicht einmal die Gesetze der eigenen Bewegung gibt, sondern sie nur erkennt, wie können wir sie dann für die dem Willen Gesetze gebende Kraft erklären?

In der Vernunft liegt die Fähigkeit die Gesetze der menschlichen Natur, das Natur- wie das Sittengesetz und ihre Beziehung zur subjektiven Einheit des Menschen zu erkennen, nicht aber diese Gesetze zu geben. Ebenso wenig kann das Gewissen als diese gesetzgebende Einheit bestimmt werden, weil in ihm nur die unmittelbare Gewißheit von der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen nach dem Gesetze, nicht aber die gesetzgebende Gewalt selber liegen kann; denn wenn in dem Gewissen die gesetzgebende Gewalt selber liegt, so ist der Mensch Niemand für seine Handlungen verantwortlich und kann folglich gar kein Gewissen haben. Das Sittengesetz muß also, weil es der höchste Grund der einheitlichen Bestimmung des ganzen Menschen ist, über und außer dem Menschen liegen.

3. Subjekt-objektiver einheitlicher Ausdruck des Gesetzes in Form der menschlichen Rede.

§. 63.

Wenn dem Menschen ein höchstes Gesetz seiner Freiheit, von einem höchsten Gesetzgeber in objektiver Weise ausgesprochen, gegeben seyn muß, so kann die Form des Ausdruckes dieses Gesetzes nur in Form des Ausdruckes der persönlichen Einheit, ihm objektiv geoffenbaret werden. In wie ferne der Mensch eine innerlich sich bestimmende Einheit ist, besitzt er einen Ausdruck dieser innern einheitlichen Selbstbestimmung in der Sprache. Eine Offenbarung eines freien Gesetzes, die an seine subjektive Einheit gerichtet ist, mußte daher in Form dieses einheitlichen Ausdruckes in menschlicher Rede dem Menschen gegeben werden. Sobald nun dem Menschen die einzelnen Erscheinungen des Naturlebens vor Augen geführt waren und er für dieselben in den Namen, die er ihnen beilegte, eine einheitliche Bestimmung und einen derselben entsprechenden Ausdruck gefunden hatte, war die Möglichkeit gegeben, daß ein höherer sich ihm offenbaren wollender Wille, des menschlichen Wortes sich bedienend, dem Menschen eine Offenbarung dieses höhern gesetzgebenden Willens geben konnte. Das Sittengesetz mußte daher den Men-

schen in Form der menschlichen Rede, die aus der ersten substantiellen und causalen Freiheit des Menschen, aus dem Dichten und Denken des Menschen hervorgegangen war, und nicht einfach natürlicher, sondern historischer Ausdruck seines, von der Natur sich unterscheidenden, subjektiven Bewußtseyns war, als ein auf historischem Wege Geoffenbartes gegenüber treten. Darin war die doppelte Voraussetzung der möglichen Offenbarung eines Sittengesetzes erfüllt, welches auf eine objektive, außer dem Menschen und der Natur kund gegebene Weise von einem persönlichen Gesetzgeber gegeben werden mußte. Durch die Sprache war die Objektivität und Uebernatürlichkeit und zugleich die Persönlichkeit des Gesetzgebers in dem Gesetze vermittelt, und es wird nun nur noch zu bestimmen seyn, was für ein einheitlich bestimmtes Gesetz dem Menschen auf diesem Wege von Gott gegeben wurde.

c. Die einheitlich bestimmte Form des ersten Sittengesetzes.

§. 64.

Wenn Gott überhaupt den geschaffenen Menschen ein Sittengesetz durch die Offenbarungsweise der menschlichen Sprache ertheilte, so mußte er dieses Gesetz, weil es für die menschliche, von der Natur bedingte Freiheit gegeben war, auch in einer der menschlichen Natur in ihrer äußern Beschränktheit angemessenen Weise geben. Es mußte daher ein solches Gebot die allgemeine Möglichkeit der Bestimmung des menschlichen Willens und ebenso die sonderheitliche individuelle Beziehung dieses Willens in sich tragen und beide Bestimmungen in der sichtbaren Wahrnehmbarkeit der Natur ertheilen, welche dem Menschen zum freien Gebrauche angewiesen war. Nach dieser dreifachen Beziehung wird daher das erste Sittengesetz aus spekulativen Voraussetzungen bestimmt werden müssen, nach welchen dann erst die Einheit des traditionellen Berichtes mit denselben gewürdigt werden kann.

1. Objektiv allgemeine Bestimmung des einheitlichen Ausdruckes des ersten Sittengesetzes.

§. 65.

Das allgemeine Verhältniß des von Gott dem Menschen zuerst gegebenen Sittengesetzes liegt in der Bestimmung des menschlichen Willens der Natur und dem göttlichen Willen gegenüber. Der Mensch konnte durch dasselbe nur zu der Entscheidung bestimmt werden sollen, ob er einen höhern Gesetzgeber über sich überhaupt anerkennen wolle oder nicht. Mit dieser Anerkennung trat er in eine freie Beziehung zu dem freien Gesetzgeber überhaupt, und jede weitere Bestimmung seiner übrigen Kräfte und seiner Beziehung zur Natur war durch die erste Bestimmung der allseitigen Möglichkeit nach eingeleitet. Der Mensch konnte also in dieser Bestimmung keine weitere Aufgabe vor sich haben, als die der Entscheidung seines Willens. Das erste Gesetz, welches dem menschlichen Willen von Gott gegeben wurde, bedurfte daher für den Menschen keines weitern positiven Inhalts, als den, daß es ein von Gott gesetzter Bestimmungsgrund seines Willens seyn sollte. Die Position desselben bestand in dem Ausdrucke des von Gott gegebenen Befehles. Das erste Gebot mußte daher seinem allgemeinen Ausdrucke nach, ein einfaches Verbot sei, durch welches nicht irgend eine Ausführung eines bestimmten Werkes mittelst der Macht und der natürlichen Kräfte, denn dieß Alles sollte erst durch die Willensentscheidung selbst zur entscheidenden Bestimmung eines einheitlichen Verhältnisses kommen, geboten wurde, sondern nur die mögliche falsche Ausübung einer, ohne den göttlichen Willen ungehörigen Macht, verboten werden sollte.

2. Subjektiv sonderheitliche Bestimmung des ersten Sittengesetzes.

§. 66.

Wie der allgemeine Ausdruck des ersten Freiheitsgesetzes darin zu suchen ist, daß wir es überhaupt als Verbot uns denken müssen, so wird diesem negativen und unbestimmten

Ausdrucke auch wieder ein sonderheitlicher, bestimmter beigegeben seyn müssen, durch welchen die Entscheidung des Willens, in wie ferne er ein individueller ist, vermittelt wird. Die Entscheidung eines individuellen Willens, gegenüber einem einzigen Gesetzgeber, kann nur auf einem einzigen Gebote beruhen. Wenn es sich um mehrere Gesetzgeber, oder um mehrere Verhältnisse des sich entscheiden sollenden Willens handeln würde, so würden auch mehrere Gebote nothwendig seyn. Wären die Kräfte des Menschen bereits vor der Entscheidung des Willens in Disharmonie zu denken, so würde für jede Beziehung der menschlichen Natur ein aufrichtendes, das Verhältniß der Sonderheitlichkeit zur Einheit der Willensbestimmung von außen her bestimmendes Gesetz nothwendig gewesen seyn, wie dieß in spätern Gesetzgebungen vielleicht der Fall gewesen ist. Ein erstes Gesetz, das eine subjektive Einheit zur einheitlichen Bestimmung ihrer selbst dienen sollte, konnte aber möglicher Weise nur ein einziges seyn.

3. Subjektiv-objektiv einheitliche Bestimmung desselben.

§. 67.

Wie das erste Gebot nur ein einziges, für den individuell in der Natur sich bestimmen sollenden Willen gegebenes Verbot seyn konnte, so mußte es auch in der Bestimmung des einen Verhältnisses der Richtung des menschlichen Willens zu Gott, auch das andere, nämlich die Richtung des menschlichen Willens gegenüber der Natur bestimmen, weil der Gesetzgeber des einen Gesetzes auch das andere gegeben hatte, und weil in der einfachen Beziehung des Menschen zu beiden Objekten seines Willens, mit seiner Entscheidung gegenüber dem einen Objekte auch die zu dem andern unausbleiblich folgen mußte. Wie nun das Gebot Gottes einerseits als negatives, gegenüber der Freiheit erschien, so mußte es als ein positiv bestimmendes gegenüber der Natur auftreten, und dem Menschen sein Verhältniß zu derselben in freier Beziehung anweisen. Dieses Gebot mußte daher im Reiche der äußerlichen Natur einen bestimmten Aus-

druck haben, und als ein individuell Bestimmtes der unmittelbar sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar zugänglich seyn, damit kein Irrthum in Beziehung auf das Objekt, kein Zweifel in die Richtigkeit der Wahrnehmung eintreten konnte, wie dieß der Fall gewesen wäre, wenn der bezeichnende Ausdruck des ersten Gebotes nicht in dem Bereiche der unmittelbar sinnlichen Wahrnehmung gelegen gewesen wäre, sondern erst durch die denkende Vernunft hätte ermittelt werden müssen, welche ja erst durch die Willensentscheidung, welche aus dem Gebote hervorgehen sollte, als ein Wechselverhältniß zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, ihre bestimmte Stellung erlangen konnte. Mußte daher das Objekt, an welches das göttliche Verbot geknüpft werden mußte, ein individuelles und der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar zugängliches einerseits seyn, so mußte es anderseits auch wieder an den allgemeinen Zusammenhang des Menschen mit der Natur geknüpft seyn. Nun hängt der Mensch mit der Natur unmittelbar durch die Nahrung zusammen, und auf diesem Gebiete des Zusammenhanges des individuellen Menschen mit der Natur außer ihm, mußte daher auch die Bestimmung des ersten Sittengesetzes eintreten. In der Nahrung, die der Mensch von der Erde nimmt, ist selbst wieder die Möglichkeit gesetzt, daß der Mensch Zweck und Mittel miteinander verwechsle, eben weil in derselben das nothwendige Mittel der subsistirenden Freiheit von der Natur dargereicht wird. Sollte aber das erste Gebot in dem Gebiete der dem Menschen zur Nahrung dienenden äußern Natur bestimmt werden, und mußte es in einem einfachen und singulären Gegenstande der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt werden, so konnte nur die Frucht der in der Erde wurzelnden und sich von ihr nährenden Pflanze, die, ihre eigene Fortpflanzung in dem Samen ausbildend, diesen wieder mit einem Ueberfluß fleischiger Umhüllung umgab, die Baumfrucht nämlich, dem Menschen als einfaches Nahrungsmittel sich darbieten, in welchem die Befreiung und Lösung der Natur außer dem Menschen, mit der Ernährung der pflanzenhaften Verdauungskräfte in ihm zugleich gesetzt war.

schen in Form der menschlichen Rede, die aus der ersten substantiellen und causalen Freiheit des Menschen, aus dem Dichten und Denken des Menschen hervorgegangen war, und nicht einfach natürlicher, sondern historischer Ausdruck seines, von der Natur sich unterscheidenden, subjektiven Bewußtseyns war, als ein auf historischem Wege Geoffenbartes gegenüber treten. Darin war die doppelte Voraussetzung der möglichen Offenbarung eines Sittengesetzes erfüllt, welches auf eine objektive, außer dem Menschen und der Natur kund gegebene Weise von einem persönlichen Gesetzgeber gegeben werden mußte. Durch die Sprache war die Objektivität und Uebernatürlichkeit und zugleich die Persönlichkeit des Gesetzgebers in dem Gesetze vermittelt, und es wird nun nur noch zu bestimmen seyn, was für ein einheitlich bestimmtes Gesetz dem Menschen auf diesem Wege von Gott gegeben wurde.

c. Die einheitlich bestimmte Form des ersten Sittengesetzes.

§. 64.

Wenn Gott überhaupt den geschaffenen Menschen ein Sittengesetz durch die Offenbarungsweise der menschlichen Sprache ertheilte, so mußte er dieses Gesetz, weil es für die menschliche, von der Natur bedingte Freiheit gegeben war, auch in einer der menschlichen Natur in ihrer äußern Beschränktheit angemessenen Weise geben. Es mußte daher ein solches Gebot die allgemeine Möglichkeit der Bestimmung des menschlichen Willens und ebenso die sonderheitliche individuelle Beziehung dieses Willens in sich tragen und beide Bestimmungen in der sichtbaren Wahrnehmbarkeit der Natur ertheilen, welche dem Menschen zum freien Gebrauche angewiesen war. Nach dieser dreifachen Beziehung wird daher das erste Sittengesetz aus spekulativen Voraussetzungen bestimmt werden müssen, nach welchen dann erst die Einheit des traditionellen Berichtes mit denselben gewürdigt werden kann.

1. Objektiv allgemeine Bestimmung des einheitlichen Ausdruckes des ersten Sittengesetzes.

§. 65.

Das allgemeine Verhältniß des von Gott dem Menschen zuerst gegebenen Sittengesetzes liegt in der Bestimmung des menschlichen Willens der Natur und dem göttlichen Willen gegenüber. Der Mensch konnte durch dasselbe nur zu der Entscheidung bestimmt werden sollen, ob er einen höhern Gesetzgeber über sich überhaupt anerkennen wolle oder nicht. Mit dieser Anerkennung trat er in eine freie Beziehung zu dem freien Gesetzgeber überhaupt, und jede weitere Bestimmung seiner übrigen Kräfte und seiner Beziehung zur Natur war durch die erste Bestimmung der allseitigen Möglichkeit nach eingeleitet. Der Mensch konnte also in dieser Bestimmung keine weitere Aufgabe vor sich haben, als die der Entscheidung seines Willens. Das erste Gesetz, welches dem menschlichen Willen von Gott gegeben wurde, bedurfte daher für den Menschen keines weitern positiven Inhalts, als den, daß es ein von Gott gesetzter Bestimmungsgrund seines Willens seyn sollte. Die Position desselben bestand in dem Ausdrucke des von Gott gegebenen Befehles. Das erste Gebot mußte daher seinem allgemeinen Ausdrucke nach, ein einfaches Verbot sei, durch welches nicht irgend eine Ausführung eines bestimmten Werkes mittelst der Macht und der natürlichen Kräfte, denn dieß Alles sollte erst durch die Willensentscheidung selbst zur entscheidenden Bestimmung eines einheitlichen Verhältnisses kommen, geboten wurde, sondern nur die mögliche falsche Ausübung einer, ohne den göttlichen Willen ungehörigen Macht, verboten werden sollte.

2. Subjektiv sonderheitliche Bestimmung des ersten Sittengesetzes.

§. 66.

Wie der allgemeine Ausdruck des ersten Freiheitsgesetzes darin zu suchen ist, daß wir es überhaupt als Verbot uns denken müssen, so wird diesem negativen und unbestimmten

Ausdrucke auch wieder ein sonderheitlicher, bestimmter beigegeben seyn müssen, durch welchen die Entscheidung des Willens, in wie ferne er ein individueller ist, vermittelt wird. Die Entscheidung eines individuellen Willens, gegenüber einem einzigen Gesetzgeber, kann nur auf einem einzigen Gebote beruhen. Wenn es sich um mehrere Gesetzgeber, oder um mehrere Verhältnisse des sich entscheiden sollenden Willens handeln würde, so würden auch mehrere Gebote nothwendig seyn. Wären die Kräfte des Menschen bereits vor der Entscheidung des Willens in Disharmonie zu denken, so würde für jede Beziehung der menschlichen Natur ein aufrichtendes, das Verhältniß der Sonderheitlichkeit zur Einheit der Willensbestimmung von außen her bestimmendes Gesetz nothwendig gewesen seyn, wie dieß in spätern Gesetzgebungen vielleicht der Fall gewesen ist. Ein erstes Gesetz, das eine subjektive Einheit zur einheitlichen Bestimmung ihrer selbst dienen sollte, konnte aber möglicher Weise nur ein einziges seyn.

3. Subjektiv-objektiv einheitliche Bestimmung desselben.

§. 67.

Wie das erste Gebot nur ein einziges, für den individuell in der Natur sich bestimmen sollenden Willen gegebenes Verbot seyn konnte, so mußte es auch in der Bestimmung des einen Verhältnisses der Richtung des menschlichen Willens zu Gott, auch das andere, nämlich die Richtung des menschlichen Willens gegenüber der Natur bestimmen, weil der Gesetzgeber des einen Gesetzes auch das andere gegeben hatte, und weil in der einfachen Beziehung des Menschen zu beiden Objekten seines Willens, mit seiner Entscheidung gegenüber dem einen Objekte auch die zu dem andern unausbleiblich folgen mußte. Wie nun das Gebot Gottes einerseits als negatives, gegenüber der Freiheit erschien, so mußte es als ein positiv bestimmendes gegenüber der Natur auftreten, und dem Menschen sein Verhältniß zu derselben in freier Beziehung anweisen. Dieses Gebot mußte daher im Reiche der äußerlichen Natur einen bestimmten Aus-

druck haben, und als ein individuell Bestimmtes der unmittelbar sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar zugänglich seyn, damit kein Irrthum in Beziehung auf das Objekt, kein Zweifel in die Richtigkeit der Wahrnehmung eintreten konnte, wie dieß der Fall gewesen wäre, wenn der bezeichnende Ausdruck des ersten Gebotes nicht in dem Bereiche der unmittelbar sinnlichen Wahrnehmung gelegen gewesen wäre, sondern erst durch die denkende Vernunft hätte ermittelt werden müssen, welche ja erst durch die Willensentscheidung, welche aus dem Gebote hervorgehen sollte, als ein Wechselverhältniß zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, ihre bestimmte Stellung erlangen konnte. Mußte daher das Objekt, an welches das göttliche Verbot geknüpft werden mußte, ein individuelles und der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar zugängliches einerseits seyn, so mußte es anderseits auch wieder an den allgemeinen Zusammenhang des Menschen mit der Natur geknüpft seyn. Nun hängt der Mensch mit der Natur unmittelbar durch die Nahrung zusammen, und auf diesem Gebiete des Zusammenhanges des individuellen Menschen mit der Natur außer ihm, mußte daher auch die Bestimmung des ersten Sittengesetzes eintreten. In der Nahrung, die der Mensch von der Erde nimmt, ist selbst wieder die Möglichkeit gesetzt, daß der Mensch Zweck und Mittel miteinander verwechsle, eben weil in derselben das nothwendige Mittel der subsistirenden Freiheit von der Natur dargereicht wird. Sollte aber das erste Gebot in dem Gebiete der dem Menschen zur Nahrung dienenden äußern Natur bestimmt werden, und mußte es in einem einfachen und singulären Gegenstande der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt werden, so konnte nur die Frucht der in der Erde wurzelnden und sich von ihr nährenden Pflanze, die, ihre eigene Fortpflanzung in dem Samen ausbildend, diesen wieder mit einem Ueberfluß fleischiger Umhüllung umgab, die Baumfrucht nämlich, dem Menschen als einfaches Nahrungsmittel sich darbieten, in welchem die Befreiung und Lösung der Natur außer dem Menschen, mit der Ernährung der pflanzenhaften Verdauungskräfte in ihm zugleich gesetzt war.

II. Das sonderheitliche Verhältniß der menschlichen Freiheit zu einem ersten Sittengesetz.

§. 68.

Wie der Mensch mit dem ersten Akte seines Bewußtseyns sich als zu seyn anfangend denkt, muß er dieses Bewußtseyn mit dem Wesen des Menschen identificiren und den Menschen überhaupt, in wie fern er ein seiner selbst bewußt Werdender ist, auch als einen anfangenden denken. Da nun dieser Anfang nicht ins Unendliche fortgedacht werden kann, weil er sonst aufhören würde Anfang zu seyn, so muß er einen ersten Menschen als einen im Anfang von Gott geschaffenen im Anfang des Menschengeschlechtes denken, und jedes erste Verhältniß des Menschen von jenem ersten Menschen in natürlicher Abstammung herleiten. An diesem mußte sich daher auch die Offenbarung eines von Gott dem Menschengeschlechte zu gebenden Freiheitsgesetzes manifestiren. Der ursprünglichen Beschaffenheit dieses ersten Menschen angemessen, mußte das Gesetz von Gott gegeben werden, und nach dem ursprünglichen Verhalten des ersten Menschen zu dem Gesetze, mußte die natürliche Folge des menschlichen Freiheitsverhältnisses sich bestimmen. Wenn also überhaupt die Nothwendigkeit eines Sittengesetzes, das den Menschen in bestimmter Weise von Gott gegeben werden mußte, aus der menschlichen Natur abgeleitet werden kann, so wird das sonderheitliche Verhältniß des Menschen zu diesem Gesetze als nächste Aufgabe der Bestimmung an jene allgemeine Beweisführung sich anreihen müssen, um aus demselben den folgenden historischen Zustand des Menschengeschlechtes ableiten zu können. In der weitern Bestimmung dieses sonderheitlichen Verhältnisses wird daher der ursprüngliche Zustand des anfänglichen Menschengeschlechtes zuerst ermittelt werden müssen, um aus diesem Zustand die sonderheitlichen Voraussetzungen abzuleiten, welche zur Herbeiführung der wirklichen Entscheidung des menschlichen Willens außer dem noch hinzukommen mußten, um endlich das bestimmte Verhalten des Menschen zu dem Gesetze nach seiner

möglich nothwendigen und wirklichen Beziehung aus diesen vorausgehenden Zuständen in und außer dem Menschen vollständig zu bestimmen.

a. Der ursprüngliche Zustand des Menschen in seinem Verhältnisse zum ersten Sittengesetz.

1. Objektiv natürliche Vollkommenheit des ursprünglichen Zustandes des ersten Menschen.

§. 69.

So wie der erste Mensch aus der Hand des Schöpfers hervorging, mußte er nothwendiger Weise als ein vollkommenes Werk der schaffenden Allmacht erscheinen. Der Mensch war in seinem ursprünglichen Zustande ein, in seiner Natur vollkommen geschaffenes Wesen. Er war nothwendig vollkommen gut, da es unmöglich ist, daß Gott Unvollkommenes innerhalb der bestimmten Natur erschaffe. Wenn aber der Mensch nothwendig vollkommen gut seyn mußte, so wie er aus der Hand Gottes hervorging, wenn er das vollkommenste Geschöpf der Erde, der einheitlich herrschende Inbegriff des ganzen Naturlebens seyn, wenn daher Gottes Wohlgefallen nothwendig auf ihm ruhen mußte, so war doch der Mensch dieses alles nur mit Nothwendigkeit und nicht mit Freiheit. Er war nothwendig schön und gut wie die ganze Natur, und war es sogar in einem noch höhern Grade, in wie ferne er nämlich das letzte und höchste Geschöpf der schaffenden Allmacht und Weisheit war. Allein er war dieß Alles nicht persönlicher und freier Weise, sondern nur in unpersönlicher und natürlicher Weise. Das Wohlgefallen Gottes ruhte auf dem Menschen, in wie ferne Gott den Menschen zum Zielpunkt der Schöpfung ausersehen, ihn zum Gegenstande seiner Liebe bestimmt, in wie fern keine Mackel, keine Unvollkommenheit an ihm war. Der Mensch war, so wie er war, recht vor Gott und in ursprünglicher Gerechtigkeit erschaffen. Aber dieses göttliche Wohlgefallen an dem Menschen, diese Gerechtigkeit vor Gott war erst nur eine passive und negative. Gott fand nichts

zu tadeln an dem Menschen, weil er so war, wie er ihn geschaffen hatte, aber er fand auch nichts zu loben an ihm. Alle die ihm zukommende Vollkommenheit kam ihm daher ebenso gut nicht zu, als sie ihm zukam; sie war ebenso gut keine Vollkommenheit, als sie eine solche war. Sie gehörte ihm und gehörte ihm nicht, denn was der Mensch als persönlich freies Wesen wirklich besitzen soll, als freies Eigenthum besitzen soll, das muß er durch sein eigenes freies Thun in Besitz genommen haben. Ein Anderes ist etwas haben, und ein Anderes besitzen. Der Mensch hatte die natürliche Vollkommenheit, aber er besaß sie noch nicht. Vielmehr kann man sagen, er war nicht der Besitzende, sondern der Besessene. Sie war ein Prädikat seines Seyns, aber nicht seiner Freiheit und Persönlichkeit. Alles was er war von Natur aus, das war er vorerst nur potentia aber nicht actu, war es der Möglichkeit aber nicht der Wirklichkeit nach.

2. Subjektive Unvollkommenheit des Zustandes des ersten Menschen.

§. 70.

Wenn der Mensch in natürlicher Vollkommenheit geschaffen war, so war diese eben nur die Vollkommenheit des Mittels, aber nicht die des Zweckes. Der Mensch aber aus einer doppelten Wesenheit bestehend, konnte nicht in der bloßen Natürlichkeit stehen bleiben. Die Verbindung der Freiheit mit diesem natürlichen Zustande forderte nothwendig eine andere und höhere Vollkommenheit von ihm, als die der Natur. Das Wohlgefallen Gottes konnte auf diesem ursprünglichen Zustande des Menschen nur in so ferne beruhen, als es die Möglichkeit eines höheren und allseitigen Wohlgefallens war. Da nun aber der Mensch in dem ersten Zustande blos potentia frei war, bedurfte er eines äußern Anhaltspunktes um es actu zu werden, und das Wohlgefallen Gottes zu den Menschen, welches die natürliche Vollkommenheit zur freien Vollendung seines Wesens führen wollte, mußte sich als aktive Liebe beweisen, indem sie ihm auch das zweite nothwendige Mittel zur Vollendung seiner selbst in dem

Sittengesetze an die Hand gab. Da Gott mit Freiheit die Welt geschaffen und den Menschen um der Freiheit Willen, so mußte er dem Menschen auch diese seine freie Liebe offenbaren wollen. Diese Offenbarung mußte der Mensch als Richtpunkt seiner Liebe zu Gott erkennen, weil sie der Ausdruck der Liebe Gottes zu ihm war, welcher den vollkommenen Gebrauch der Freiheit und den Besitz der natürlichen Vollkommenheit durch die Freiheit in ihm hervorrufen wollte. Es war daher in dem Menschen zuerst eine doppelte Zuständlichkeit, die natürlich bestimmte und zwar vollkommen bestimmte und in dieser Bestimmung vollkommene, und die freie, annoch unbestimmte, und als unbestimmt auch noch nicht vollkommene.

3. Nothwendige Bestimmung des einen Verhältnisses seines Zustandes durch das andere.

§. 71.

Indem in dem Menschen zwei Zuständlichkeiten nebeneinander seyn mußten, von denen die Eine vollkommen und bestimmt, die Andere unvollkommen und unbestimmt erschien, konnten sie in dieser Zweifelhaftigkeit des Verhältnisses zu einander nicht bleiben. Die natürliche Vollkommenheit und Bestimmtheit forderte nothwendig die Entscheidung der freien Selbstbestimmung. Der Mensch konnte nicht in der Unentschiedenheit seines Wesens beharren, wenn er nicht eben dadurch sein Wesen aufheben wollte. Er mußte die natürliche Vollkommenheit als solche aufheben, um sie mit Freiheit zu setzen und zu negiren. Das göttliche Wohlgefallen selbst, das auf ihm ruhte, konnte nicht auf ihm ruhen bleiben, weil es noch kein Wohlgefallen an der Persönlichkeit und Freiheit, sondern bloß ein Wohlgefallen an der Natur des Menschen war. Da nun diese Natur, obwohl vollkommen, doch nicht vollendet war, sondern in ihrem Besitze erst durch die Freiheit bestimmt werden mußte, so mußte die Liebe Gottes zu den Menschen selbst einen andern Zustand in ihm herbeiführen wollen. Der Zustand des ersten Menschen war also ein solcher, der auf keinen Fall so hätte bleiben können,

sondern eine Aenderung seiner selbst nothwendig hervorrufen mußte. Ein solcher Zustand, der durch seine eigene Natur zu einer weitern Entscheidung drängte, müßte allerdings einerseits von der göttlichen Liebe das Mittel dieser Entscheidung erwarten, konnte aber andrerseits, diesem Mittel gegenüber, auch nicht in seiner Ursprünglichkeit beharren. Dieser Urzustand des Menschen kann daher auch nicht in jeder Beziehung als derjenige dargestellt werden, welcher als höchstes Ziel unseres Strebens, als der paradiesische Zustand der höchsten Glückseligkeit uns vorschweben müßte. Ein Zustand, der geändert werden mußte, kann nicht der einer bleibenden Bestimmung des Menschen seyn. Allerdings würde der Mensch selig seyn, wenn er das mit Freiheit wäre und mit vollem Bewußtseyn und Entschiedenheit des Willens, was der Mensch ursprünglich von Natur aus war. Allein auch dann noch müßte ein höherer Grad von Seligkeit nämlich der seiner Freiheit sich offenbarenden freien Liebe Gottes, die vollkommene Erkenntniß Gottes noch hinzukommen, um den, der Bestimmung des Menschen wahrhaft entsprechenden Zustand der höchsten Vollkommenheit und Seligkeit des Menschen zu bezeichnen.

b. Sonderheitliche Vermittlung des Heraustretens des Menschen aus seinem ursprünglichen Zustand durch die Freiheit.

1. Nothwendigkeit einer Versuchung zum Bösen.

§. 72.

Wenn der Mensch in dem ursprünglichen Zustande nicht bleiben konnte, sondern eine Entscheidung seines Willens zur vollendeten Bestimmung seines Wesens nothwendig war, so war diese Willensentscheidung in erster Voraussetzung möglich durch ein positiv von Gott ausgesprochenes Gesetz. Dieses Gesetz war aber eine Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen, war eine der Natur angemessene Vorschrift zur Feststellung des richtigen Verhältnisses der Freiheit zu unserer Natur. Es lag also

auch in der menschlichen Natur keine Veranlassung dieses Gebot auf irgend eine Weise zu überschreiten. Nur in der Freiheit und dem möglichen Widerspruche der Freiheit mit der Natur lag die Möglichkeit einer Uebertretung desselben. Nun war der Mensch von der einen Seite her durch die natürliche Glückseligkeit seines Zustandes und durch die an diese Glückseligkeit sich anschließende Offenbarung des göttlichen Gebotes allerdings veranlaßt, im Gefühle seines glücklichen Zustandes und der ersten Erkennung und dankbaren Anerkennung des gütigen Gebers dieses Zustandes, ein von demselben gegebenes Gebot heilig zu halten. Seine Freiheit war daher allerdings von einer Seite, dem Gebot gegenüber, aufgefordert zum Gehorsam gegen dasselbe, aber sie war nicht aufgefordert zum Ungehorsam gegen dasselbe. Es war also die Wage der Freiheit nicht gleichstehend und die Freiheit bedurfte auch auf der andern Seite eines Gewichtes auf der entgegengesetzten Wagschaale nur in ihrer Wahl, vollkommen selbstbestimmend zu seyn. In wie ferne Gott durch das Gebot den Menschen gesucht und besucht hatte, war er wohl versucht vom Guten und zum Guten, aber nicht vom Bösen zum Bösen. Es war daher zu der Vollständigkeit seiner Freiheit nothwendig, daß ihm auch die Versuchung zum Bösen in bestimmter Weise gegenüber trat.

2. Möglicher Ursprung der Versuchung.

§. 73.

Sollte der Mensch zum Bösen versucht werden, so wie er zum Guten versucht war, so konnte die zu ihm kommende Versuchung nicht von Gott kommen, denn Gott versucht Niemand zum Bösen, und von Ihm war ihm ja die Versuchung zum Guten gekommen. Diese Versuchung konnte aber dem Menschen als Versuchung auch nicht aus sich selber kommen, denn er war es ja, der in natürlicher Vollkommenheit geschaffen war, und um zu vollkommner Freiheit zu gelangen versucht werden mußte. War er also der zu Versuchende, so konnte er nicht sein eigener Versucher seyn. Wenn nun die Versuchung nicht in Gott und

nicht in dem Menschen liegen konnte, so mußte sie von anders woher und von außen her zu dem Menschen kommen. Kam sie aber von außen her, und doch nicht von Gott zu den Menschen, so muß sie aus der Natur kommen, die außer dem Menschen ist, oder wir müssen uns ein anderes Wesen denken können, welches gleichfalls ein Freies und doch nicht Gott selber ist, welches dem Menschen als Versucher entgegen treten konnte. Nun ist aber klar, daß die Natur, die, wie sie war, gut von Gott geschaffen seyn mußte, nicht als nothwendige Natur den Menschen zum Bösen versuchen konnte, denn, als rein nothwendig, konnte sie gar nicht den Menschen suchen und besuchen, also ihn auch nicht versuchen und, als natürlich gut konnte sie ihn noch weniger zum Bösen versuchen. Es bleibt also nur noch die andere Möglichkeit übrig, daß ein freies Wesen denkbar ist, welches außer dem Menschen existirend als Versucher zu ihm treten kann.

3. Der Versucher.

§. 74.

Wenn Gott überhaupt die Welt um der freien Wesen willen geschaffen hat, die auf ihr lebend und ihrer Beschaffenheit sich bedienend mit Freiheit ihm dienen können, so wird der Reichthum der unabsehbaren Schöpfung außer der Erde die Möglichkeit des Gedankens zulassen, daß auch noch andere Wesen außer der Erde zum Dienste und zur Liebe Gottes geschaffen seyn können. Diese Wesen können wir uns mit irdischen und überirdischen Kräften ausgerüstet denken, und in allen den freien Willen als die entscheidende Einheit dieser Kräfte. In solchen Wesen, die nun gleichfalls mit freiem relativen Willen geschaffen sind, muß nun gleichfalls die Freiheit, mit Willen gut oder böse zu seyn, angenommen werden. Es sind folglich allerdings freie Wesen, mit andern Kräften als die menschlichen, außer dem Menschen denkbar, und es ist möglich, daß solche Wesen durch ihren freien Willen von der Liebe Gottes abgefallen und mit freiem Willen böse geworden sind. Daß solchen

Wesen die Begierde inne wohnen muß, auch alle andern Wesen von der Liebe Gottes abzulenken, liegt nothwendig in der angenommenen Richtung ihres Willens. Wenn nun der Mensch gleichfalls von Gott abfallen konnte, wenn aber zur vollständigen Gleichstellung dieses Versuches, die Versuchung für ihn nöthig war, und aus seiner eigenen geschaffenen Natur die Möglichkeit hervorgeht, daß ein freies geschaffenes Wesen außer ihm, vor ihm böse geworden seyn kann, so steht der Voraussetzung nichts im Wege, welche zur Vollständigkeit seiner freien Willensentscheidung erforderlich ist, daß er nämlich von einem andern bösen Wesen außer ihm zum Bösen versucht worden sei, um sie ebenso als objektiv wahr, wie als subjektiv nothwendig anzuerkennen. Nur der einzige Einwurf könnte vielleicht mit Erfolg gegen diese Anschauung geltend gemacht werden, daß für den Fall einer solchen Voraussetzung einer nothwendigen Versuchung eines relativ freien Willens, die hinzugefügte für den Menschen als nothwendig anerkannte Voraussetzung eines Versuches, sich bei Allen relativ freien Wesen wiederholen müßte, bis wir endlich genöthigt wären, Gott selbst als den ersten Versucher zum Bösen zu bezeichnen. Allein eine solche Nöthigung liegt durchaus nicht in der angeführten Voraussetzung, weil nämlich, außer dem Menschen, freie Wesen mit andern Kräften und andern Bedingungen ihrer Freiheit gedacht werden können, und weil in der geänderten Bedingung der Freiheit auch ein geändertes Verhältniß der möglichen Entscheidung desselben gesetzt ist. Während der Mensch als das herrschende Wesen der Erde, die ihm dient, in der Erde natürlich keinen persönlichen Gegensatz findet und folglich um zum vollständigen Bewußtseyn seiner Persönlichkeit zu gelangen, der Offenbarung eines persönlich gegebenen Gesetzes bedarf, wird in einer Reihe von geschaffenen Wesen, die wie die Kräfte der Natur einander unter- und übergeordnet sind, nur mit dem Unterschiede, daß bei dieser Ordnung ihnen auch das Bewußtseyn derselben inne wohnt, in dieser Stufenfolge selbst die Möglichkeit liegen, die in der Ordnung liegende Demuth aufzuheben und mit dieser, dem geschaffenen freien Willen wesentlich zustän-

dige Tugend, diese Ordnung zu gebrauchen und der göttlichen Liebe zu entsagen. Bei solchen Wesen bedarf es daher keines weiteren außer ihm gegebenen Gebotes und daher auch keiner außer ihnen gesetzten Versuchung und folglich auch keines außer ihnen seienden Versuchers. So wird also allerdings möglich seyn, daß der Mensch von einem Wesen, das vor ihm böse geworden, und das an der geschaffenen Natürlichkeit participirend, auch in die erdhafte Natur theilweise eingehen und sich so ihm nähern kann, zum Bösen versucht werden konnte. Selbst die Anschauung, wie sie bereits von einigen geistreichen Männern ausgesprochen wurde, liegt nahe, daß dieses Wesen durch seinen Abfall den Sturz der Erde aus ihrer ursprünglichen Stellung herbeigeführt, und der Mensch bestimmt gewesen, diesen Ausfall in der Ordnung der Welt wieder gut zu machen, und daß der Versucher von dem Menschen hätte sollen aus diesem seinem ehemaligen, von ihm zerstörten Reiche verdrängt werden.

c. Das bestimmte Verhalten des Menschen zu dem Sittengesetze durch seine Freiheit.

1. Mögliches Verhalten des Menschen zum ersten Sittengesetze.

§. 75.

Durch das Eintreten einer die Freiheit des Menschen vollständig bedingenden Versuchung, welche den Menschen einerseits eben so sehr von dem Guten abzuziehen versuchte, als das göttliche Gebot andrerseits den Menschen vor dem Bösen und seinen Folgen gewarnt hat, war das mögliche Verhalten des Menschen dem Gebote gegenüber objektiv bestimmt, und es hing nun nur allein noch von der subjektiven Entscheidung des Menschen ab, wie er sich dem gegebenen Gebote gegenüber wirklich verhalten wollte. Seiner Natur gemäß konnte er gegenüber dem göttlichen Gebote demselben mit Freiheit sich unterordnen, ohne dadurch seine Freiheit dem Wesen nach zu negiren. Weil nämlich dieser Gehorsam selbst eine Entscheidung dieser Freiheit war

und einem unfreien Wesen gegenüber, kein Gebot möglich gewesen wäre, welches eine Willensentscheidung desselben hervorrufen konnte, so bekräftiget der Mensch eben dadurch seine Freiheit, daß er eine Entscheidung, die über der Natur blos einem ihm geoffenbarten freien göttlichen Willen zu Liebe gemacht wurde, mit Freiheit wollte. Eben dadurch würde er das höhere Gesetz der Freiheit in sich eingeführt und, statt die Freiheit zu verlieren, sie erst wahrhaft in sich ponirt haben. So wie ja auch in der Natur die Unterwerfung der Erscheinung unter das höhere Gesetz nicht das vorausgehende aufhebt, sondern es nur in einer höhern Weise wiederholt. Indem die Aufhebung des bloßen elementaren Bestandes in der chemischen Verbindung der Mineriale in einer höhern Ordnung wiederkehrt und die erdhafte Beschaffenhaft der in die Pflanzenwelt eindringenden Nahrungstheile durch den organischen Prozeß der Assimilation nicht vernichtet, sondern zu einer höhern Entfaltung steigern wird, so wird überall in der ganzen Natur, durch die Unterwerfung eines andern Gesetzes unter ein höheres, ein von dem Zwange der Gebundenheit befreiterer Zustand bewirkt, und so würde auch der Mensch durch seine Unterwerfung unter ein höheres Gesetz seine eigene Freiheit und Natur nicht verloren, sondern sie nur in einer höhern Ordnung wieder gefunden haben. Die freiwillige Unterwerfung des Menschen unter das göttliche Gebot wäre durchaus kein Widerspruch mit seiner Freiheit und Natur gewesen. Er konnte sich also möglicher Weise mit freiem Willen einer augenblicklichen und individuellen Willkühr begeben, um durch die Verläugnung der selbstischen Willkühr die wahre Freiheit in sich mit Freiheit zu bejahen. Möglicher Weise konnte er aber auch die momentane und individuelle Willkühr dem höheren Willen gegenüber behaupten wollen und, um seine vermeintliche Freiheit zu retten, die wahre Freiheit negiren. Weil seine Freiheit nicht die Freiheit war, so konnte er in der Verwechslung der Individualität seiner Freiheit mit dem allgemeinen Grunde derselben, seine Freiheit behaupten wollen, indem er der Freiheit widersprach. Wenn es auch objektiv unmöglich

war, die Freiheit zu negiren im allgemeinen, und die individuelle, die seinige, im Gegensatze mit derselben zu bewahren. Subjektiv war allerdings möglich, was objektiv unmöglich war. Ebenso konnte der Mensch gegenüber der Natur, indem er sich selbst durch die Entscheidung für die wahre Freiheit von ihren Banden befreite, diese dann in sich eintragen und so zum Befreier und Erlöser der gebundenen Natur werden, indem er sie mit freier Kraft durchdringen und vergeistigen konnte. In dieser Aufnahme der Natur in sich, handelte er als Erlöser der Natur eigentlich erst naturgemäß, da diese offenbar nur zum Mittel und zur Hülle des Geistes geschaffen war. Allein der Mensch konnte möglicher Weise auch die Natur so zum Mittel seiner Willkühr gebrauchen, daß er nicht die Erlösung der Natur im Auge hatte, daß er nicht als Befreier der Natur in beseligen wollender Liebe sie zu sich emporheben wollte, um ihr dadurch Freiheit und Hülfe zu bringen, sondern daß er die Natur, gegen den allgemeinen Zweck, zum Mittel seines individuellen Egoismus erniedrigen und sich selbst in die Natur versenken, ihrer begehren konnte, um seinen Mangel durch die Natur auszufüllen und seiner Willkühr ihre allgemeinen Gesetze zum Opfer zu bringen. Der Mensch konnte die Natur gebrauchen und genießen, um, sich ihr opfernd durch die Herablassung zu ihr, sie dem Dienste Gottes zu weihen, und, auf dem Altare seines Gemüthes den irdischen Stoff durch die Flamme der geistigen Liebe Gott opfernd, mit einem höhern Leben zu durchdringen. Dann war jeder Genuß ein Opfer, das Essen des Menschen eine geistliche Communion der Natur mit sich und seiner Liebe, mit Gott. Jeder Akt des irdischen Genusses war ein Opferakt, indem der Mensch das Natürliche in sich Gott zum Opfer brachte. Der Mensch konnte aber auch, freilich im objektiven Widerspruch mit den Gesetzen der Natur, die Natur sich opfern wollen, ohne sich Gott zu opfern, und so die Freiheit, als eine unnatürliche, zur Zerstörerin der Natur, durch die sie doch allein existirte, machen wollen. Daß der Mensch in diesen beiden Beziehungen einerseits dadurch, daß er sich in göttlicher Freiheit und die Natur in sich ponirte, sich selber wahr-

haft im rechten Verhältnisse zu Gott und der Natur frei, und daß er anderer Seits, durch die Versündigung gegen Gott und die Natur, indem er sich und seinen Egoismus nicht zum Vermittler, sondern zum Mittelpunkt des freien und natürlichen Lebens setzte, sich selbst unfrei machen mußte, ist aber so klar, als daß er vermittelst seiner relativen Freiheit beides zu thun vermochte.

2. Nothwendiges Verhalten des Menschen zum ersten Sittengesetze.

§. 76.

Wie das erste Gebot dem Menschen gegeben war, damit er die doppelte Möglichkeit seiner Willensentscheidung an demselben verwirkliche, war mit demselben auch die Nothwendigkeit dieser Entscheidung gesetzt. Der Mensch konnte nicht zwischen dem Guten und Bösen gleichgültig in der Mitte stehen bleiben, er konnte an dem Baum der Erkenntniß nicht gedankenlos vorübergehen, sondern mußte sich durch ihn entweder zur gewollten Erkenntniß des Guten oder zur entscheidenden Erkenntniß des Bösen bestimmen lassen. Es ist eine falsche Auffassung des mosaischen Prototyps, daß dieser Baum durch die Erkenntniß dem Menschen gefährlich war, und daß der Mensch gut geblieben wäre, wenn er nur die Erkenntniß vermieden hätte. Im Gegentheile ist dieser Ausdruck bezeichnend dafür, daß der Mensch in jedem Falle die unterscheidende und entscheidende Erkenntniß von Gut und Bös sich erwerben mußte. Der Gegensatz lag eben in der Art, wie diese Erkenntniß erworben wurde, und in dem Ziel, wornach sie strebte. Der Mensch konnte durch sinnliche Erfahrung die sinnliche Erkenntniß seiner begehrlichen Natur, oder durch geistliche Erfahrung die geistliche Erkenntniß Gottes sich erwerben wollen. Er konnte den Gesetzgeber, der durch das Gebot zu ihm gesprochen, in geistlicher Erhebung um die Bedeutung desselben fragen, und so im Geiste das Leben und im geistigen Leben die Erkenntniß sich erwerben. Oder er konnte unmittelbar bei der Natur und dem sinnlichen Genuße

die Erkenntniß der Wirklichkeit der angedrohten Folgen sich erwerben, und so die Erkenntniß ohne den Geist und das Leben in der erfüllten Begierde gewinnen wollen. Im ersten Falle erkannte er durch den Geist das Gute positiv und das Böse negativ, als etwas, was weiter zu begehren durch die klare Erkenntniß des Geistes und durch die in demselben gewonnene Anschauung des Widerspruches mit seiner Seligkeit dem Menschen nur als Möglichkeit des Begehrt-werden-könnens, aber als Unmöglichkeit des mit Erkenntniß und Bewußtseyn gewollt werden Könnens, erschienen wäre. Im andern Falle erwarb sich der Mensch eine unmittelbare positive Erkenntniß des Bösen und eine negative des von ihm nicht gewollten Guten. Indem er das Böse positiv in der Erfahrung in sich gesetzt hatte, wußte er auch von dem Guten als von dem, was er nicht gewollt und daher auch nicht gefunden, welches er nur im Gegensatze von dem erkannte, was er wirklich gewählt hatte. Die Erkenntniß des Guten oder des Bösen oder vielmehr des Guten und des Bösen war für den Menschen eine unabweisbare Aufgabe, die er in keinem Falle von sich hätte abweisen können. Allein im Falle geistlicher Erkenntniß würde er durch den Geist das Leben gewonnen, in dem Leben die Erlösung gefunden haben von den Banden der ihm noch negativ gegenüber stehenden Natur, und indem er selbst zum Erlöser der Natur geworden wäre, durch den Geist den Erlöser und durch den Erlöser die Macht des Schöpfers gegenüber der Natur in sich gefunden haben und Gott würde sich ihm in seiner vollen Wesenheit seiner dreipersönlichen Substanz durch die Freiheit in der Natur haben offenbaren können. Negirte aber der Mensch den Geist, indem er die Sinnlichkeit zu höchst stellte, so negirte er auch den Erlöser und mit ihm die Macht des Schöpfers, und die Offenbarung Gottes an den Menschen war von ihm selbst aus ihrer freien Hinneigung zu ihm zur unfreien und nothwendigen äußerlichen umgewendet worden.

3. Wirkliches Verhalten des Menschen zum ersten Sittengesetze.

§. 77.

Während in dem Menschen einerseits die Möglichkeit lag, sich für das Gute oder für das Böse und die negative Erkenntniß des Einen in der positiven Erkenntniß des Andern zu entscheiden, so lag andrerseits die subjektive wie die objektive Nothwendigkeit vor ihm, für das Eine oder für das Andere sich in bestimmter Weise auszusprechen. Wenn aber der Mensch beiden Gegensätzen gegenüber nicht ohne Bestimmung bleiben konnte, so ist der Fall einer wirklichen Entscheidung, auch wenn wir gar keine historische Kenntniß von ihm hätten als ein unvermeidlicher, nothwendiger mit diesen beiden Voraussetzungen zugleich gesetzt. Weil durch diese Entscheidung das Verhältniß des Menschen zu den gegenüber stehenden Objekten mit objektiver Nothwendigkeit bedingt wurde, so wird aus der Stellung des Menschen zu dieser Objektivität einerseits die bestimmte wirkliche Entscheidung des Menschen ermittelt werden können, weil ferner subjektiver Weise der Ausgangspunkt jeder subjektiven Bewegung durch diese Entscheidung gleichfalls bedingt ist, so wird andrerseits aus dem Ausgangspunkte des subjektiven Bewußtseyns gleichfalls die Wirklichkeit jenes ersten Falles in seiner bestimmten Entscheidung abgeleitet werden können. Je nachdem also der Mensch in der gegenwärtigen Stellung seines Bewußtseyns und in der Ableitung desselben aus der allgemeinen historischen Vergangenheit die positive Erkenntniß des Bösen, und nur die negative des Guten, oder aber umgekehrt nur die Möglichkeit des Bösen in der Erkenntniß, dagegen die Wirklichkeit des Guten in der substantiellen Erfahrung in sich findet; je nachdem er die Begierde und den Tod aus der Natur oder die Freiheit und das Leben aus dem Geiste als herrschende Macht in sich findet, wird er auch über die vorausgegangene Entscheidung und erste Bestimmung seines Verhältnisses gewiß seyn können. Wie die Wirklichkeit seiner Entscheidung von vorausgesetzten Gesetzen und

Verhältnissen abhing, so hängt von seiner wirklichen Entscheidung das nachfolgende Verhältniß ab. Sobald also die Gegensätze bestimmt und das Verhältniß seines Bewußtseyns zu diesen Gegensätzen ausgemittelt ist, wird auch jene erste Bestimmung mit Entschiedenheit bestimmt werden können. Die erste Wirklichkeit wird als erste Wirkung aus ihren Folgen erkannt werden können und erkannt werden müssen. Nun kann über die Folgen selbst nur dann ein Zweifel bestehen, wenn der wahre Mittelpunkt der Vergleichung übersehen wird, sobald aber dieser in seiner einfachen Bestimmtheit ermittelt ist, wird auch über jenes erste weltgeschichtliche Faktum kein Zweifel mehr bleiben können.

III. Die bestimmten Folgen des wirklichen Verhaltens des Menschen zu dem ersten Sittengesetze.

§. 78.

Aus dem Verhalten des Menschen zu dem ersten Gesetze mußte die nothwendige Folge hervorgehen, daß sein Bewußtseyn selbst ein negatives und unfreies wurde, sobald er es von der Natur und der sinnlichen Erfahrung abhängig gemacht hatte; daß es dagegen ein centrales positives von innen heraus die natürliche Objektivität durchdringendes und vergeistigendes seyn mußte, sobald er mit seiner Freiheit an das geistig freie Leben der göttlichen Offenbarung sich angeschlossen hatte. Wenn wir nun subjektiver Weise genöthigt sind, überall von dem Standpunkte der Negation und Unwissenheit auszugehen, um zum positiven Wissen zu gelangen, wenn selbst die Entwicklung der Moralphilosophie und jedes philosophischen Wissens Zeugniß dafür gibt, daß wir nicht im Mittelpunkt der Erkenntniß, sondern außerhalb der Erkenntniß uns befinden und durch wachsames Streben, durch immer sich bekämpfende Gegensätze erst zu einiger Klarheit und Einheit gelangen können, so sind wir subjektiv der negativen Stellung des Menschen gegenüber der geahnten und angestrebten Einheit der Erkenntniß gewiß. Mit dieser Gewißheit wissen wir daher auch konsequenter Weise das

nothwendige Verhältniß unserer subjektiven Thätigkeit gegenüber der Objektivität, und wissen folglich mit innerer Gewißheit, auf welche Seite die erste Entscheidung des Menschen in Bestimmung seines Verhältnisses zu Gott und zur Natur und seiner Kräfte unter sich sich geneigt hatte. Es wird also nur noch darum sich handeln, diese innere subjektive Gewißheit des bestimmten Ausgangspunktes unserer freien Thätigkeit nach seiner allheitlichen objektiven Beziehung auszumitteln, um durch die Vergleichung des objektiven Verhältnisses mit dem subjektiven die vollständige Einheit des richtigen Bewußtseyns zu bestimmen. Dieses Bewußtseyn wird sich, in spekulativer Entwicklung aus dem subjektiven Verhältnisse des menschlichen Lebens in seiner Beziehung zur Objektivität in der Offenbarung der objektiven Freiheit und göttlichen Gesetzgebung gegenüber dem Menschen, und in der objektiven Entwicklung des subjektiven Bewußtseyns unserer Freiheit in der Zeit, bestimmen lassen müssen. Das geänderte Bewußtseyn unserer Freiheit wird das Verhältniß derselben in seiner objektiven Offenbarung bestimmen.

a. Das geänderte Freiheitsbewußtseyn des Menschen überhaupt.

1. Subjektiv allseitige Veränderung des ursprünglichen Verhältnisses.

§. 79.

Wie der Mensch durch sein erstes Verhalten gegen das göttliche Gesetz die Negation desselben durch die freiwillige Uebertretung des Gebotes erwählte, setzte er selbst das einheitliche und Central-Verhältniß, das in dem menschlichen Willen durch Unterordnung desselben unter den höchsten, centralen Willen festgestellt werden sollte, außer sich und damit die Negation der Einheit in sich und seine eigene Natur, und, weil er der Einheitspunkt der ganzen Natur seyn sollte, auch in die äußere Natur. Die nothwendige Folge seines Ungehorsams gegen den göttlichen Willen durch die Freiheit mußte folglich

der Ungehorsam aller seiner natürlichen Kräfte und der äußern Natur gegen den bestimmenden Willen seyn. So wie er sich selbst als centrale Einheit dem eigentlichen Centrum aller Freiheit gegenüber zu setzen versuchte, ohne es zu vermögen, so war in nothwendiger Consequenz die gleiche Empörung in alle seine Kräfte eingetreten und wie er selbst das Unterste zu Oberst gesetzt, das Aeußerste zum Innersten gemacht, so wollte nun auch in ihm das letzte Vermögen, das des sinnlichen Genußes das erste, und das Aeußerlichste, das der sinnlichen Erfahrung und Anschauung, das Innerlichste seyn. Indem aber jede peripherische Bewegung sich in dieser Ausgelassenheit des Menschen in die Natur zur centralen zu machen suchte, war der Kampf aller Kräfte gegeneinander und gegen die bestimmende Einheit und die gesetzgebende Kraft des herrschenden Willens erklärt. Aber nicht blos die Natur in ihm war in ein Mißverhältniß zu dem freibestimmenden Willen und zur Einheit seiner persönlichen Bestimmung getreten, sondern auch außer ihm mußte die Natur in ein gleiches Verhältniß des Widerspruches zu ihm kommen. Wie er sich mit freiem Willen der Natur feindlich erwiesen, so mußte der Widerhall seines ausgesprochenen Willens von der Natur zu ihm zurück ertönen. Der Mensch hatte die natürlichen Fäden der Einigung mit der Natur zerrissen, und so mußte das Naturgesetz selber ihm als ein feindlich entgegen stehendes erscheinen. Jede subjektive Bewegung des Menschen traf daher in ihrer Entwicklung auf den innern und äußern Widerspruch, und die Zerfallenheit der Freiheit mit der Natur ist der lebendige, immer aufs Neue wiederkehrende, in der ganzen Menschheit wie in dem einzelnen Menschen sich mit jedem Augenblicke wiederholende Beweis eines primitiven Abfalles des Menschen von der von Gott geordneten Stellung der Natur zu ihm.

2. Objektiv ausgesprochene sonderheitliche Strafe.

§. 80.

Wie das subjektive Bewußtseyn in dem Menschen ein unwidersprechliches Zeugniß von dem ersten Falle des Menschen

ablegt, beglaubigt sie den historischen Ausdruck der von Gott mit dem ersten Gesetze verbundenen Warnung und Drohung und der an dieselbe nothwendig sich anschließenden Strafe. So wie nämlich der Mensch das innerliche Band des Lebens der Freiheit in der Natur zerrissen und die ewige Bestimmung in ihm mit seiner zeitlichen im Gegensatz gebracht hatte, war die nothwendige Folge dieser aufgelösten Harmonie zwischen Geist und Natur, eine Ablösung der Natur von dem freien Geiste. Die mißbrauchte Natur mußte ihr eigenes Gesetz gegenüber dem sie mißbrauchenden freien Geiste geltend machen, und statt daß der Mensch die ewige Bestimmbarkeit seiner leiblichen Natur durch die Aufnahme der Erkenntniß seiner ewigen geistigen Bestimmung in sich gewonnen, und die eigene Unsterblichkeit zugleich zur Unsterblichkeit der Natur gemacht hätte, hatte er den bestimmenden unsterblichen Geist den Banden der Natur und der Zeit in dem sinnlichen Genusse des Augenblickes unterworfen, und so die Herrschaft der Vergänglichkeit in sich eingetragen. Statt daß nun das Vergängliche in ihm die Unvergänglichkeit angezogen hätte, zog er vielmehr die Vergänglichkeit an und fing an mit dem ersten Akte des sinnlichen Genusses den Tod in sich einzutragen. Darum konnte nun auch die Harmonie mit der Natur nicht mehr sein Antheil seyn, sondern er mußte nun aus der Schönheit und Ordnung der Natur aus dem gottgepflanzten Garten des menschlichen Edens hinaustreten in eine ungehorsame Welt, mit der er ringend und kämpfend das Brod seines Lebens im Schweiße seines Angesichtes essen soll. Denn er hatte die Macht verloren über die Natur, weil er die Liebe verloren hatte zu ihr, und so konnte sie ihre Gaben auch nicht mehr freiwillig ihm darbringen, sondern dem mühsam Ringenden mußte sie im Gegentheil nur neue Sorgen und Mühsal tragen. So wie nun sein aktives männliches Streben in leiblicher, seelischer und geistiger Beziehung an die Unfruchtbarkeit des durch ihn verödeten Bodens angewiesen war, sobald er produktiv und thätig der ihm untergebenen Erde gegenüber trat, so war auch sein passives, weibliches Leben gegenüber einer erzeugenden

und ein neues Leben in ihm hervorrufenden Macht, dergleichen Mühsal unterworfen. Das Zeugen wie das Empfangen, der Mann wie die Frau, beide waren dem Kampfe und Schmerze des Lebens unterworfen, und prototypischer Weise stellt uns die mosaische Urkunde diese Folge als den bestimmten Ausspruch Gottes an die Menschen hin, und zu Adam sprach Gott: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du die Erde bebauen dein Leben lang und Disteln und Dornen soll sie dir tragen,“ und zu Eva sprach er: „Mit Schmerzen sollst du deine Kinder gebären und sollst dem Manne unterworfen seyn, und er soll dein Herr seyn.“ Darum wird der Mensch auch nie empfangen die Frucht eines ewigen Lebens, wenn er nicht durch den männlichen Willen und die ausübende Kraft der an irdische Kräfte gebundenen Thätigkeit die weibliche Sehnsucht in bestimmte Gesetze eingeengt hat.

3. Subjekt-objektiv bleibender Zustand.

§. 81.

Wie subjektiv und objektiv zugleich, in der einheitlichen ersten Bestimmung des Menschen eine allseitige Folge sich kund gibt, so ist damit die weitere Erkenntniß bestimmt, daß eine Folge, welche über alle Kräfte des Menschen und über alle seine natürlichen Verhältnisse sich ausbreitete, nothwendig auch die in der Natur begrenzte zeitliche Entwicklung des Menschengeschlechtes in sich aufnehmen mußte. Die erste Sünde des Menschen hatte ihn in eine unabweisliche, geänderte Stellung seines ganzen Lebensverhältnisses gebracht. War er durch den ersten Akt seiner Selbstbestimmung, statt in das Centrum des Lebens sich zu versetzen, in die äußerste Peripherie desselben hinausgestoßen, so waren nun alle folgenden Akte auch von blos peripherischer Bedeutung und er mußte nothwendig dazu verurtheilt seyn, sich nun mit eigenem mühsamem Ringen von diesem Punkte aus fortzubewegen. Ob ihm Gott in dieser Bewegung zu Hilfe kommen wollte, kann vor der Hand dahingestellt bleiben, wenn es sich um die Gewißheit handelt, daß er auf diesen Punkt sich

selbst gestellt hatte. Jeder spätere Mensch konnte nur in Folge dieses ersten excentrischen Verhältnisses erzeugt und geboren werden. Jeder spätere Mensch fand sich daher in dem ihm durch die Zeit angewiesenen Verhältnisse, zu der durch die Schuld des ersten Menschen umgekehrten Ordnung der Dinge. Die Sünde des ersten Menschen erbte sich daher nothwendig von Geschlecht zu Geschlecht und es ist ebenso natürlich und nothwendig, daß diese erste Sünde eine erbliche ist, als es undenkbar wäre, wie das menschliche Bewußtseyn überhaupt ohne jenes primitive Verschulden des Menschen in diesen Zustand der Disharmonie gekommen wäre. Es ist aber nun eine unberechtigte Empfindlichkeit einer,, entweder überhaupt nicht oder absichtlich nicht richtig denken wollenden Spekulation, die Erbsünde als etwas Unbegreifliches darstellen zu wollen, vielmehr ist sie die dem richtigen Selbstbewußtseyn entsprechendste und zur Erklärung aller Zustände allein genügende nothwendige Voraussetzung. Sie ist weder unvernünftig noch unnatürlich, sondern das Natürlichste und Vernunftgemäßeste, was als allseitig beglaubigtes Zeugniß uns unser ganzes Leben erklärt. Der klug erfundene Vorwurf, der offenbar ersonnen ist von einer klügelnden Vernunft, die sich selbst gerne über sich hinaus erheben und die göttliche Weisheit und Liebe neben ihrer eigenen Aermlichkeit verdächtigen möchte, daß Gott ja ungerecht seyn müßte, wenn er um der Sünde eines Andern willen jeden spätern Nachkommen desselben strafen wollte, ist offenbar nichts anderes als die dämonische Ausrede, mit der auch die ersten gefallenen Engel es Gott zur Ungerechtigkeit anrechnen konnten, daß er in der Ordnung der Geister nicht Alle mit gleich großen Kräften ausgerüstet hatte, was, wenn überhaupt eine geschaffene und also im Einzelnen unterschiedene Welt existiren sollte, nicht zu vermeiden war, während sie die gleiche Ordnung Aller, Gott aus allen Kräften lieben, und also in allen Kräften selig seyn zu können, welche in ihrer Freiheit lag, absichtlich übersahen. Ebenso ist für den später gebornen Menschen, auch bei dem tiefen Verfall seiner Natur, die Liebe Gottes eine ihm gebliebene Eigenschaft seiner Freiheit,

und die Möglichkeit seiner Beseligung eine ihm, auch noch in der über die erste Sünde verhängten Strafe verliehene Zeugschaft der göttlichen Liebe. Wie kann nun der einzelne Mensch darüber, als über eine Ungerechtigkeit Gottes klagen, daß er die Möglichkeit Gott zu lieben, und in dieser Liebe seine Beseligung zu finden, nur in Form der durch die erste Bestimmung des ersten Menschen sündhaft gewordenen menschlichen Natur zu seinem Antheil bekommen kann? Nur der eigenthümliche Begriff, den man sich von Sünde und Strafe gebildet hat, kann von Seite einer falschen Erkenntniß gebraucht werden, um die richtige Erkenntniß der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit zu verwirren. Sobald man aber auf die Auseinandersetzung des objektiven historischen Verhältnisses eingeht, in welches Gott durch die auf die Sünde folgende Offenbarung zu den Menschen getreten ist, wird das richtige Verständniß der von Gott über den Menschen verhängten Strafe, die von dem ersten Menschen ausgehend, über die ganze Nachkommenschaft desselben sich ausgedehnt hat, in dem rechten Lichte erscheinen, in welchem wir erkennen, daß der Wille Gottes den Menschen zu beseligen und die Menschheit ihrer ewigen Bestimmung entgegen zu führen, nicht aufgehoben, sondern nur in der dem Menschen erscheinenden Form, ein in anderer Weise sich kund gebender geworden ist. Wenn Gott straft, so hört er darum noch nicht nothwendig auf zu lieben.

b. Offenbarung Gottes an die Menschen nach seiner ersten, der Sünde zugewendeten Freiheitsbestimmung.

1. Mögliche Offenbarung Gottes an die Menschen nach dem Sündenfall.

§. 82.

Durch die nach dem prototypischen Ausdruck des Moses über den ersten Menschen verhängte Strafe, war keineswegs eine vollkommene Abwendung Gottes von dem von ihm abgewendeten Menschengeschlechte ausgesprochen. Vielmehr war der Ausdruck

der strafenden Gerechtigkeit ein Ausdruck der für den Menschen sorgenden göttlichen Liebe. Durch die Empfindung des Mangels, dem der Mensch anheim gegeben war, war das Bewußtseyn eines unnatürlichen, seiner wahren Bestimmung widersprechenden Zustandes geweckt, und immer aufs Neue lebendig erhalten und durch die Sterblichkeit, welcher der Mensch verfallen war, war die immer aufs Neue wiederkehrende Unterbrechung, der auf ihm ruhenden geistigen Schuld in sein Leben eingetragen, und wie dieses an der Sterblichkeit und Vergänglichkeit Antheil nehmend, von der Gleichförmigkeit eines unsterblichen Lebens ausgeschlossen war, so war damit auch die Fähigkeit einer Aenderung seines Zustandes ausgesprochen. Wäre sein Leben ein überzeitliches gewesen, so wäre auch die auf ihm ruhende Schuld eine rein überzeitliche und untilgbare gewesen. So aber war sein Handeln, weil ein für die Zeit entscheidendes, noch keineswegs ein auch für die Ewigkeit entscheidendes. Die Abwendung des Menschen von Gott war eine durch den Moment der einzelnen That zeitlich bestimmte, und darum auch zeitlich und natürlich bestimmende. Sie war nicht mit dem vollen Bewußtseyn der schon erworbenen Erkenntniß des Guten und des Bösen vollbracht, denn diese Erkenntniß sollte erst durch die That selbst in ihrer Entfaltung bestimmt werden. Wie er das Böse positiv und äußerlich durch die Sinne in sich aufgenommen, so war ihm innerlich im Geiste auch noch eine negative Möglichkeit der Erkenntniß des Guten geblieben, das er eben nur nicht gewollt hatte, ohne daß dadurch die bewußte Entscheidung des Willens als eine bleibende und überzeitliche sich in ihr eingetragen hatte, das Gute, das er einmal nicht gewollt, für allemal nicht mehr zu wollen und nicht mehr wollen zu können. Da durch die erste Entscheidung die Offenbarung Gottes an die Menschen in bestimmter, zeitlicher Weise hätte eingeleitet werden sollen, und der Mensch entweder unmittelbar das Gute und das Böse nur negativ, oder unmittelbar das Böse und das Gute nur negativ beginnen konnte, so war die eingeleitete Offenbarung Gottes mit dieser ersten Entscheidung noch keineswegs abgeschlossen und für immer beendigt,

eben weil diese Entscheidung, den Willen mit der momentanen Stimmung verbindend, nur zeitliche Natur hatte. Es konnte also sich Gott dem Menschen dennoch auf eine andere Weise wieder offenbaren, eben weil die menschliche Freiheit in ihrer Entscheidung noch keine vollkommen freie gewesen. Wie aber von Seite des Menschen, weil er dem Tode und folglich der Veränderlichkeit der Zeit verfallen war, eine Umänderung seines Verhältnisses zu Gott, und in Folge dessen auch zur Natur möglich war, so war diese auch, von Seite Gottes nicht nur möglich, sondern sogar durch die Art der über den Menschen verhängten Strafe in bestimmter Weise ausgesprochen, indem die Strafe eine immerwährende Mahnung an eine Rückkehr zu den verlassenen Pfaden der Liebe Gottes war. Eine solche Strafe wäre zwecklos gewesen, wenn sie nicht die Absicht, die darin verborgen lag, auch zu verwirklichen gegeben gewesen wäre. Nun straft aber Gott nicht ohne Zweck und eine in der Zeit ausgesprochene Strafe Gottes, kann nicht blos Strafe in dem Sinne einer über den Menschen verhängten Drangsal, die nur da ist, um ihm wehe zu thun, über den Menschen verhängt werden. Es ist der Liebe Gottes ganz und gar unangemessen, sich dieselbe rein als Quälerin irgend eines Wesens zu denken. Wenn Gott irgend ein Wesen der Qual übergibt, so kann er dieß nur, in wie ferne dieses Wesen die Seligkeit, welche die göttliche Liebe ihm bereiten will, nicht annehmen, aber Haß, Zorn und Rache sind nicht Eigenschaften der göttlichen Liebe, sondern höchstens Erscheinungsformen, unter denen die schuldige Seele des Menschen sich die göttliche Gerechtigkeit vorstellt. In dem Wesen der göttlichen Liebe aber muß es liegen, jedes geschaffene Wesen selig machen zu wollen, so weit dieses der göttlichen Liebe und Seligkeit fähig ist. Gott züchtiget, weil er erzieht, und seine Züchtigungen sind eben die Formen der über ein ungezogenes Geschlecht waltenden Zucht Gottes. In wie ferne nun der erste Mensch den ersten Weg göttlicher Erziehung nicht betreten wollte, mußte Gott auf andern Wegen seine Erziehung bewerkstelligen. Indem nun aber in dem Menschen die Ahnung und das Be-

dürfniß der Seligkeit geblieben und durch den Kampf gegen die Natur immer aufs Neue geweckt wurde, war damit in dem menschlichen Bewußtseyn der Ausdruck einer höhern, den Menschen beseligen wollenden Liebe, als Erbe zurückgeblieben. Jedes Geschöpf das noch Empfänglichkeit, Bedürfniß und Sehnsucht nach Seligkeit hat, besitzt darin ein doppeltes Zeugniß seiner möglichen Beseligung, die ihm werden wird, sobald es die von Gott dazu vorgezeichneten Wege einschlägt.

2. Nothwendige Offenbarung Gottes an die Menschen nach dem Sündenfalle.

§. 83.

Ist dem Menschen durch die in ihm wohnende Sehnsucht nach Beseligung das innerliche Zeugniß geblieben, daß er derselben überhaupt noch zugänglich ist und daß folglich ein unendlich liebereiches Wesen ihn auch selig machen will, weil es der vollkommenen Liebe desselben entspricht, Alles selig machen zu wollen, was selig werden kann und selig werden will; so ist mit dieser Sehnsucht doch nur die Möglichkeit einer solchen Beseligung dem Menschen vergewissert. Einem Wesen das überhaupt noch nach Liebe sich sehnen kann, kann auch noch die Liebe selbst begegnen. Die wahre Liebe aber ruht in dem, durch gereinigte Erkenntniß und lebendige Anschauung geläuterten Willen. Der Mensch kann nur positiv lieben, was er kennt. Nun kennt er aber das Gute und Gott nicht aus sich und seiner Natur und ist folglich in dieser Unwissenheit auch der positiven Liebe Gottes und des Guten unfähig, und nur der Sehnsucht nach einer solchen Liebe, nur des Bedürfnisses der Liebe fähig. Es muß daher zuerst eine göttliche Offenbarung das Gute ihm wieder positiv und die Liebe in lebendiger Wirklichkeit zeigen, damit er selber wieder das Gute und Gott zu lieben wahrhaft fähig werde. Der Mensch muß daher auf eine solche göttliche Offenbarung warten, wenn er seiner Beseligung durch Gott gewiß werden soll. Er ist nicht im Stande in der Partikularität seines äußerlich peripherisch gewordenen Bewußtseyns das wahrhaft innerli

und centrale Verhältniß desselben aus eigenen Kräften wieder zu gewinnen. Wie er vom Anfang berufen, die Natur durch seine Freiheit zu befreien und zu erlösen, um diese frei zu machen, eines höhern Anhaltspunktes bedurfte, um sich an demselben emporzuringen, und die an ihm hängende Natur mit sich zu jener Region einer höhern Freiheit in der Erkenntniß der Liebe Gottes und des Guten hinaufzuziehen, so konnte es ihm, nachdem er durch Verschmähung jenes Hebels, statt die Natur zu erheben, selbst in die Tiefe des passiven Naturlebens hinein verfallen war, noch weniger möglich seyn, sich durch sich selbst aus jenem Verfalle wieder herauszuhelfen. So wenig als einer, der in einen Sumpf gesunken, sich ohne objektiven Halt außer demselben, bei seinen eigenen Haaren aus demselben herauszuziehen vermag. War nun allerdings der Mensch einer weitern göttlichen Offenbarung und der durch dieselbe sich darbietenden Wiederbeseligung der Befreiung und Erlösung aus seinem verkehrten Zustande fähig, so lag doch durchaus kein Mittel in ihm, und in der Natur außer ihm, diese Erlösung aus sich selbst zu erwirken. Die höchste Kraft in ihm, die des Willens, war eben das zu Erlösende, konnte also nicht die Erlöserin desselben seyn, und noch weniger konnte eine untergeordnete mit dem Willen in das gleiche Verderben hinab gezogene Kraft diese Befreiung erwirken. Alles Streben des Menschen nach Freiheit und Seligkeit außer der göttlichen Offenbarung, und außer der von Gott geschenkten Erlösung, kann daher, sobald diese einmal in die Geschichte eingetreten ist, nur ein Streben gegen die Befreiung und folglich nur die Ursache eines tiefern Verfalles für den Menschen seyn.

3. Wirkliche zeitlich bestimmte Form einer Offenbarung Gottes an die Menschen nach dem Sündenfalle.

§. 84.

Durch das Gesetz der Zeitlichkeit, welchem der Mensch in Beziehung auf die Entwicklung seiner Freiheit unterworfen ist,

wird die Möglichkeit einer Erlösung seiner gefallenen Natur bedingt. Durch dieses Gesetz wird aber auch seine mögliche Erlösung von einem höhern und überzeitlichen Willen abhängig gemacht. Wenn nun aber der Mensch nothwendig eines aus dem Reiche der Ewigkeit durch freien Willen sich ihm nähernden Erlösers bedarf, so wird doch die Offenbarung und das Erscheinen desselben für den Menschen nach dem Gesetz der Zeit, dem der Mensch verfallen ist, sich richten müssen. Die Wirklichkeit einer solchen Erlösung kann daher für den Menschen nur in Folge der Zeit eintreten und diese Zeitfolge wird von dem Bedürfniß des Menschen, von dem Ausgehen des Willens in die allheitliche Naturbeziehung, von der zeitlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes abhängen. Die primitive Offenbarung Gottes, welche durch den Geist dem Menschen das Gute und die Liebe und in der Liebe die Versöhnung der Natur und die Beseligung des Menschen in Gott, und in dieser Beseligung die Macht über die ganze Natur ertheilen wollte, hatte durch die erste Entscheidung des Menschen eine Aenderung erhalten, nicht von Seite Gottes, der für jeden Fall vorgesorgt, und jedenfalls als Vater, Sohn und Geist dem Menschen sich geoffenbaret haben würde, sondern von dem Menschen, der nun nicht mehr durch den Geist den Sohn, und durch den Sohn den Vater kennen lernen konnte, sondern erst der Macht des schaffenden Vaters in den Naturgesetzen anheimgegeben werden sollte, um in negativer Erkenntniß dieser Macht in der Naturerscheinung auch den Erlöser zu finden, der sich ihm zunächst durch die Macht über die Natur beglaubigte, um der innerlichen Beglaubigung der Liebe, und den Geist als Erbtheil dem wollenden Menschen zu hinterlassen. So war der Weg der Offenbarung Gottes für die Menschen ein anderer geworden und erst nachdem der Mensch alle Kräfte der Natur durchlaufen, von innen nach außen wandernd bis zur äußersten Peripherie des unbewußten Naturlebens sich verloren und von außen nach innen wandernd, bis zum letzten Bewußtseyn seines denkenden Ich sich hindurchgearbeitet, ohne die verlorne Seligkeit und die gesuchte Offenbar-

ung Gottes zu finden, als jede Möglichkeit, inner den Grenzen der Natur das gesuchte Ziel der Beseligung zu erlangen, erschöpft war, war der Zeitpunkt gekommen, wo die göttliche Offenbarung in sichtbarer Erscheinung in die Welt eintreten und die zeitliche Wirklichkeit der Erlösung dem Menschen offenbar werden konnte. Von dieser historischen Entwicklung des Menschengeschlechtes und seines Bewußtseyns gegenüber der göttlichen Offenbarung, ist das sittliche Bewußtseyn in seiner vollständigen Begründung und Entwicklung abhängig.

c. Das Bewußtseyn des Sittengesetzes in der gefallenen Menschheit in seiner Abhängigkeit von der natürlichen Entwicklung.

1. Das negative Freiheitsbewußtseyn durch das Bestreben nach einem durch das Denken zu bestimmenden Sittengesetz bezeugt.

§. 85.

Wenn Gott dem Menschen sich überhaupt in dem Verlaufe der Zeiten offenbaren wollte, so konnte er sich dem Gemüthe des Menschen auch nicht unbezeugt lassen, und das Bewußtseyn der Freiheit, das nicht ganz vernichtet war und der Beziehung derselben auf eine freie Bestimmung konnte in den Herzen des Menschen nicht untergehen. In dem Menschen blieb daher die Sehnsucht und das Bedürfniß nach Seligkeit, ihm blieb das Bewußtseyn, daß er in allem, was er wollte, ein höheres Ziel, eine Endabsicht anstreben konnte. So wie er aber dieses Bewußt seyn, nach Seligkeit zu streben, in sich trug, mußte er dasselbe auch in dem Verlaufe der Zeit zum deutlichern und bestimmt erkannten Ausdrucke bringen. Je mehr er nämlich durch den Gegensatz mit der Natur und durch den immerwährenden Kampf mit derselben von ihr zurück und auf sich selber angewiesen wurde, um so mehr mußte er seiner selbst als eines eigenen, sich ihr gegenüber eine gewisse Bestimmung gebenden, mit bestimmten Absichten in diesen Kampf mit der Natur eintretenden

Wesens sich bewußt werden. Es erwachte der unterscheidende Gedanke und fand in der Unterscheidung das Bewußtseyn eines den Menschen inne wohnenden Strebens nach Glückseligkeit. Damit war der Mensch eines von ihm selbst gesetzten Zweckes sich bewußt und hatte die Freiheit in sich kennen gelernt nach einem bewußten Zwecke handeln zu können. Nun konnte er sich zwar, so lange ihm außer der Natur kein höheres Wesen sich geoffenbart hatte, einen Anhaltspunkt für dieses Vermögen nach selbstgewählten Zwecken zu handeln weder in, noch außer sich denken, allein er war doch des Vermögens selbst gewiß und damit auch der Fähigkeit diesen Anhaltspunkt ergreifen zu können, sobald er sich ihm offenbarte. So wie nun dieses Bewußtseyn selber als ein in natürlicher Entwicklung erwachendes, in die Geschichte eingetreten ist, und Zeugniß abgelegt hat für das Vermögen ein höheres Gesetz anerkennen zu können, ist damit von einer Seite das sittliche Bewußtseyn des Menschen überhaupt als ein auch in natürlicher Entwicklung nicht ganz untergegangenes offenbar geworden.

2. Das negative Freiheitsbewußtseyn durch den Glauben an ein objektives Gesetz bestätigt.

§. 86.

Wie sich das sittliche Bewußtseyn des Menschen nach dem Falle durch das in der Geschichte offenkundig gewordene Streben der Menschheit, ein Princip seiner Freiheit im eigenen Bewußtseyn zu finden, beglaubigt hat, so ist andrerseits in der menschlichen Natur, neben dem Streben nach Glückseligkeit, das Bewußtseyn der Verantwortlichkeit vor einem höhern Gesetzgeber zurückgeblieben und hat sich in dem menschlichen Herzen durch eine unwillkührlich sich einschleichende Angst und Furcht vor der Macht der strafenden Gerechtigkeit eines höhern Wesens eben so sehr, wie durch den immer sich gleich bleibenden lebhaften Glauben an eine höhere, in die sichtbare Natur einwirkende Macht eines unsichtbaren Wesens, erhalten. Wenn nun auch dieses Bewußtseyn so tief in der Menschenbrust gewurzelt war,

wie das, durch die Geschichte beglaubigte, des ihm inne wohnenden Strebens nach Glückseligkeit, so muß es gleichfalls in allgemeinen, offenkundigen historischen Thatsachen in die Entwicklung der Zeiten eingetreten seyn. Und auch dafür gibt die Geschichte der Vergangenheit lautes und unwidersprechliches Zeugniß, indem sie uns die sittlichen Begriffe der Völker, die ihr moralisches Bewußtseyn an die Tradition einer höhern Offenbarung und an den Glauben an übernatürliche Wesen angelehnt haben, beachtet. Aber auch das Zeugniß des Gewissens der Völker gibt ebenso, wie das des philosophischen Bewußtseyns der Vorzeit die Kunde, daß ohne eine dem Menschen bestimmt ertheilte Offenbarung, zwar eine negative Scheu vor der Macht des Ewigen und ein unbestimmtes Bewußtseyn von einer Bestrafung des Bösen durch eine ewige Macht, daß aber keineswegs eine positive Erkenntniß des Guten und der Liebe des Ewigen zu den Menschen jenes Bewußtseyn beherrschte. Auch in dieser geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes liegt in dem Glauben der Völker, an eine höhere Autorität ohne positive Erkenntniß derselben, das Bedürfniß nach einer wirklichen Offenbarung desselben ebenso, wie die Fähigkeit ihrer Anerkennung.

3. Das positive Hervortreten der göttlichen Offenbarung in der Geschichte durch jenes negative Bewußtseyn bedingt.

§. 87.

In der Unmöglichkeit einer Erkenntniß der wahren Freiheit, wie sie durch das Streben der Menschen nach Glückseligkeit ausgesprochen ist, und in der Nothwendigkeit dieses Bewußtseyns, die in der unwillkührlichen Scheu und Angst des Gewissens vor einem unbekannten Bestrafen des Bösen liegt, macht sich eben so sehr die Fähigkeit des Menschen, das wahre Gesetz seiner sittlichen Freiheit erkennen zu können und erkennen zu wollen, als die Unfähigkeit offenbar, diese Erkenntniß lediglich aus sich selber zu schöpfen. Indem nun aber diese historische Entwicklung auf eine höhere Quelle der wahren Erkenntniß des Sittengesetzes hin-

weist, gibt sie eben dadurch Zeugniß von dem wahren Centrum aller, und der sittlichen Erkenntniß insbesondere, als sie für die richtige Würdigung und zur rechten Erkenntniß der eintretenden Quelle des höchsten Freiheitsbewußtseyns im Menschen wieder unerläßliche Vorbedingung ist. Nur dann können wir die Offenbarung und die Erlösung wahrhaft verstehen, wenn wir den nothwendigen Gang dieser vorläufigen Entwicklung richtig gefaßt haben. Wie aber die Offenbarung in ihrer freien nothwendigen Beziehung zu der ganzen Entwicklung des Menschengeschlechtes uns erst auf diesem Standpunkte klar werden kann, so wird uns auch die weitere Folge deutlich werden, daß die eingetretene Offenbarung, obwohl im höchsten Ausdrucke das tiefste Bewußtseyn des Menschen erschöpfend, doch wieder in die Folge der Zeiten eingreifen und wenn auch selbst von der Nothwendigkeit der Zeit unabhängig, doch in ihrem Eintreten in die volle und allseitige Erkenntniß ihrer natürlichen Bedeutung von der Entwicklung der Zeiten abhängig gemacht werden mußte. Auch nach der Offenbarung des höchsten Principes des sittlichen Bewußtseyns mußte die allseitige Erkenntniß der tiefsten Bedeutung derselben erst in der historischen Folgenreihe der Entwicklung zum vollständigen Bewußtseyn gebracht werden. Sollen wir also die rechte und höchste Einheit und allseitig begründete Bedeutung des höchsten Sittengesetzes zum Bewußtseyn bringen, müssen wir seine Entfaltung in der Zeit vor und nach Christus in allen historischen Entwicklungsformen durchwandern.

Zweiter Theil.

A. Einleitung.

a. Allgemeine Bestimmung des Inhaltes.

§. 88.

In der Darlegung des ursprünglichen Verhältnisses der menschlichen Freiheit hat sich die nothwendige Bestimmung ergeben, daß dieselbe in einem primitiven Akte ihr wirkliches Verhältniß zu Gott und zur Natur durch eigene Wahl bestimmen mußte und wirklich bestimmt hat. Aus dieser ersten faktischen Bestimmung, die mit innerer Nothwendigkeit aus dem Wesen der menschlichen Freiheit selbst abgeleitet werden konnte, erklärt sich der gegenwärtige und jeder vorausgehende Zustand des menschlichen Bewußtseyns als ein historisch mittelbarer und nothwendiger. Sobald nämlich der erste Mensch durch seinen Ungehorsam gegen das erste und allgemeine, Geist und Natur zugleich umfassende Gebot Gottes, das Central-Verhältniß der geistig einheitlichen Bestimmung verlassen und sich der Zerfallenheit der in der Sonderheitlichkeit nothwendig begrenzten Naturanschauung freiwillig untergeordnet hatte, mußte sofort eine jede Bewegung des Menschen in dieses peripherische Verhältniß der aus der Besonderheit zur Einheit strebenden Thätigkeit eintreten. Der Mensch mußte, um zum Bewußtseyn seiner selbst zu kommen, von der Aeußerlichkeit und von dem Gegensatze beginnen und von diesem zurückgewiesen, zum Bewußtseyn der innern Einheit

geführt werden. Statt durch das einheitliche Bewußtseyn des bestimmenden Willens seiner Herrschaft über die Allseitigkeit des Naturlebens gewiß zu seyn und das Einzelne durch das Allgemeine in der Einheit zu besitzen, mußte er überall vom Einzelnen und Sonderheitlichen ausgehen, um durch dasselbe mittelst des Gegensatzes eines unbewußten und nothwendigen allgemeinen Gesetzes die Einheit wieder zu finden. So wurde er dem Gesetze des Nacheinander und der Zeit unterthänig. Das Bewußtseyn des Menschen ist darum an die zeitliche Entwicklung gebunden und muß von der Besonderheit ausgehend, in welcher die Möglichkeit der wahren und freien Erkenntniß verborgen ist, durch ein allgemeines Gesetz, welches mit Nothwendigkeit der blos individuellen Möglichkeit entgegentritt, zur wirklichen Erkenntniß gelangen. Auch das moralische Bewußtseyn der Menschheit müßte dieses nothwendige Gesetz durchlaufen, sobald überhaupt dem Menschen noch die Möglichkeit eines solchen Bewußtseyns, nach seiner ersten, primitiven Bestimmung des Freiheitsverhältnisses geblieben ist. Nun ist aber jene erste Bestimmung kein wirkliches Aufgeben der Freiheit selbst, sondern nur eine Verhältnißbestimmung derselben nach Außen hin und die Freiheit, welche nicht ganz untergegangen ist, kann daher auch das Bewußtseyn von sich nicht ganz und gar verloren haben. Dieses Bewußtseyn, welches aber, statt ein inneres und centrales zu seyn, ein äußerliches geworden war und sich durch die Besonderheit der individuellen Erfahrung und durch die Nothwendigkeit eines allgemein bindenden Gesetzes zum positiven Bewußtseyn gestalten mußte, wird in der Geschichte seiner Entwicklung so viele Formen durchlaufen müssen, als Gegensätze innerhalb des ihm innewohnenden Gesetzes möglich und nothwendig sind, und ist es einfach nothwendig, daß das vollständige Bewußtseyn der Freiheit in dem Nacheinander der Zeit sich entwickeln mußte, so werden aus der Bestimmung der ihm inne wohnenden nothwendigen Gegensätze auch die einzelnen Perioden dieser geschichtlichen Entwicklung sich bestimmen lassen müssen.

b. Bestimmung der sonderheitlichen Gegensätze der geschichtlichen Entwicklung des moralischen Bewußtseyns.

§. 89.

Da durch den ersten Akt der Freiheitsbestimmung des Menschen der Mensch das natürliche und zeitliche Verhältniß seiner subjektiven Freiheit, gegenüber der Objektivität bestimmt hat, so war er nur in aller seiner Entwicklung an dieses zeitliche, natürliche Verhältniß gebunden. Wie aber seine subjektive Freiheit gegenüber Gott und der Natur das richtige Verhältniß der Objektivität zu sich negirt und der Natur zugleich zuwider gehandelt hatte, so befand er sich nun in einem doppelt negativen Verhältnisse und konnte der Freiheit in sich nur mehr in negativer Weise sich bewußt werden. Das subjektive Freiheitsbewußtseyn mußte daher der Natur gegenüber als die Macht, durch individuelle Wahl einen eigenen Zweck setzen zu können, und zugleich als die Ohnmacht diesen außer und über der Natur gesetzten Zweck durch sich selbst erreichen zu können und Gott gegenüber als die Ahnung und Anerkennung einer freien gesetzgebenden Macht außer und über der Natur und einer dieser Macht entsprechenden beseligenden Kraft, die der Menschheit zunächst in ihrer negativen Gestalt als Strafgewalt vorschweben mußte, sich offenbaren. Das Bewußtseyn der Freiheit war in negativer Weise an zwei Objekte geknüpft und mußte daher von diesen beiden als den primitiven Gegensätzen seiner zeitlichen Entwicklung seinen nothwendigen Ausgangspunkt nehmen. Wie aber beide Gegensätze völlig coordinirt dieser zeitlichen, nothwendigen Entwicklung gegenüber stehen, so mußte auch die zum Bewußtseyn fortschreitende Erkenntniß von dem einen oder von dem andern ihren Ausgang nehmen und konnte, da sie an den Gegensatz gebunden war, nicht von beiden zugleich ausgehen. Jeder von diesen beiden Gegensätzen muß von dem ihm eigenen Ausgangspunkte ausgehen und denselben wieder nach seinen verschiedenen Beziehungen der Möglichkeit oder Nothwendigkeit erschöpfen, um zu einem bestimmten Resultate eines wirklichen

Abschlusses zu gelangen. Indem nun der Mensch einerseits ein negatives Bewußtseyn des Verhältnisses seiner Freiheit zu einem höheren freien Wesen, zu Gott in sich trägt, andrerseits ein negatives Bewußtseyn des Verhältnisses seiner subjektiven Freiheit zur Unfreiheit außer sich, zur Natur besitzt, wird er, um zum positiven Bewußtseyn dieses Verhältnisses zu gelangen, alle in diesem Gegensatze liegenden Beziehungen zur zeitlichen historischen Anschauung bringen müssen. Indem er aber von dem Gegensatze ausgeht und diesen durch die Allseitigkeit der in ihm liegenden Beziehungen zu erschöpfen sucht, wird er dadurch zwar aus der subjektiven aber nicht aus der objektiven Negativität seines Zustandes hinauskommen können Das Resultat seines Bestrebens wird daher kein anderes seyn können, als die Gewißheit der subjektiven Freiheit, die in dem Bestreben selber liegt, und die in der Geschichte dieser Entwicklung offenbar gewordene Ohnmacht, diese subjektive Gewißheit zu einer objektiven umzugestalten. Zur Vollendung seines Freiheisbewußtseyns wird daher auch noch ein dritter Ausgangspunkt nothwendig seyn, welcher jene beiden ersten Gegensätze in eine höhere Einheit objektiv verbindet und dem Menschen die Natur dadurch näher bringt und ihm sein freies Verhältniß zu derselben erklärt, daß er das freie Verhältniß Gottes objektiver Weise ihm offenbart. Dieser Ausgangspunkt kann aber erst dann in die Geschichte eintreten, wenn die beiden ersten entgegengesetzten und einseitigen Anhaltspunkte der menschlichen Entwicklung in allen Beziehungen erschöpft sind. Dieser Zeitpunkt tritt ein, wenn es dem Menschen objektiv und historisch gewiß geworden ist, daß auf dem ihm von Natur aus zugänglichen Grunde eine letzte Lösung der für die Vollendung seines Bewußtseyns nothwendigen Erkenntniß der wahren Freiheit unmöglich wäre. Aber auch dieser Ausgangspunkt wird für den Menschen wieder zum Kampfplatz einer weiteren Thätigkeit werden müssen, weil er nur in so ferne seiner Freiheit wahrhaft gewiß seyn kann, als er in eigener Thätigkeit sie erprobt hat. Ist mit diesem Ausgangspunkt das Prinzip der wahren Freiheit objektiv geoffenbart, so ist es darum noch keineswegs subjektiv erkannt und allseitig

begriffen. Auch hier bleibt also noch eine geschichtliche Entwicklung des allmählig sich ausbildenden allseitigen Verständnisses übrig.

c. Die auf den Gegensätzen der historischen Entwicklung des Freiheitsbewußtseyns begründete Eintheilung der Geschichte des moralischen Bewußtseyns.

§. 90.

Aus der Vergleichung der vorausgehenden Gegensätze der ersten Ausgangspunkte der menschlichen Freiheit geht hervor, daß das eine Gebiet derselben der natürlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes, in wie ferne dieses auf den Kampf mit der Natur allein beschränkt, ohne historische oder objektive Ueberlieferung der Erhaltung der eigenen subjektiven Kräfte gegenüber der Natur überlassen war, das andere aber dem, aus einer objektiven, an eine vorausgehende übernatürliche Offenbarung sich anreihenden Tradition entspringenden Glauben an ein übernatürliches Wesen anvertraut seyn mußte. Die erste Entwicklungsform mußte ihre einzelnen Beziehungen den subjektiven Gesetzen der menschlichen Thätigkeit, die andere den möglichen Formen der Idee eines übernatürlichen Wesens entnehmen. Wie nun in Griechenland überhaupt die subjektive Thätigkeit des Menschen jedem historischen und traditionellen Ausgangspunkte entfremdet, sich selbst überlassen war, so mußte diese Entwicklungsform des menschlichen Geschlechtes das erwachende Freiheitsbewußtseyn der Natur gegenüber als Moralprinzip philosophisch zu begründen suchen und die Religion oder das Verhältniß zu Gott durch eine subjektive Moral begreifen. Die andere Seite der menschlichen Entwicklung aber, welche über der Natur an einer traditionellen Religions-Anschauung festhalten konnte, mußte ihr Freiheitsbewußtseyn aus dieser und die Moral aus der Religion ableiten. So entsteht in der Geschichte die Entwicklungsform des moralischen Bewußtseyns in rein subjektiver und philosophischer Bewegung im Occident und in objektiver Identification mit der Religion im Orient. In erster Entfaltung theilt sich daher die Geschichte der Moral in die Geschichte der occidentalen oder grie-

chischen und in die Geschichte der orientalischen Moral. Beide aber konnten in ihrer Einseitigkeit wieder nur zur Negation ihrer selbst im objektiven Sinne gelangen und hatten an ihren Schlußpunkten nur das Resultat der Gewißheit, daß der Mensch aus sich im Gegensatz mit der Natur oder in bloß negativer Erinnerung an Gott das Bewußtseyn seiner Freiheit nicht zur vollen und einheitlichen Erkenntniß zu bringen vermag. Für beide trat aber mit dem Christenthum die Erfüllung des in ihnen einseitig gegebenen Standpunktes in die Geschichte ein, und indem die Menschen diese neu geoffenbarte Quelle der Erkenntniß zum eigenen subjektiven freien Bewußtseyn zu bringen versuchten, entstand daraus die dritte historische Entwicklungsweise des menschlichen Freiheitsbewußtseyns. Die ganze Geschichte dieser Entwicklung theilt sich demnach in drei wesentliche Entwicklungsformen, in die Geschichte 1) der griechisch occidentalen, 2) der orientalischen und 3) der christlichen Moral.

B. Die sonderheitlichen Entwicklungsformen des moralischen Bewußtseyns in der Geschichte.

I. Geschichte der griechischen Moralphilosophie.

§. 91.

Weil in dem Menschen das Bewußtseyn der subjektiven Freiheit durch die primitive Bestimmung des ersten Menschen nicht verloren, sondern nur in ein abhängiges Verhältniß gekommen war, in welchem der Mensch nur durch den äußern Gegensatz mit seiner Freiheit, seiner Freiheit sich bewußt werden konnte; so war der Mensch in der Entwicklung dieses seines Bewußtseyns an die äußere Natur und an die subjektive zeitliche Erfahrung gebunden. In diesem Nacheinander des Bewußtseyns des sein eigenes Innere bestimmenden und einheitlichen Willens, gegenüber dem sich offenbarenden Gegensatze erscheint der Mensch in der Geschichte im immerwährenden Ringen nach einem bewußten Ziele dieser, durch natürliche Nothwendigkeit in ihm sich

regenden Bewegung. Wie nun das griechische Leben überhaupt in dieser natürlichen Entwicklung seine Aufgabe gefunden, so ist mit derselben auch die zeitliche Entwicklung des, an dem Gegensatze sich feststellenden Bewußtseyns in subjektiv bestimmter und nothwendiger Folgenreihe am deutlichsten offenbar geworden. Die Entwicklung des moralischen Bewußtseyns ist in Griechenland mit der Entwicklung des Gedankens selbst in nothwendiger und wesentlicher Verbindung und daher mit dem logischen Bewußtseyn in einfacher Uebereinstimmung. An ihr läßt sich daher das subjektive Gesetz und die historische Folgenreihe am deutlichsten erkennen, und die Geschichte der Entwicklung des moralischen Bewußtseyns in der Menschheit wird daher am leichtesten mit der Geschichte der griechischen Moralphilosophie beginnen können, weil wir uns durch dieselbe des subjektiven Gesetzes am deutlichsten bewußt werden, und die objektive Beziehung, so wie die vereinigte subjektiv objektive Entwicklung auf dieselbe zurückführen müssen, um uns nicht nur ihres Inhaltes, sondern auch ihres wissenschaftlichen Organismus durch das subjektive Entwicklungsgesetz zu vergewissern.

a. Allgemeine Bestimmungen der nothwendigen historischen Entwicklung des moralischen Bewußtseyns in Griechenland.

1. Die allgemeinen Grundlagen des griechischen Bewußtseyns.

§. 92.

Wie nach der mosaischen Völkergeschichte die ersten Stämme des Menschengeschlechtes mit verschiedenem Berufe nach verschiedenen Theilen der Erde gewandert sind, indem die Einen an dem Erbe eines besondern, ihnen mitgegebenen übernatürlichen Segens zehrten, die Andern aber von der eigenen Kraft und der ihnen angebornen Thätigkeit von der Erde sich nährten, und die Dritten von diesem doppelten Erbe ausgeschlossen in träger Ruhe weder eines anvertrauten zu bewahrenden Schatzes heiliger Ueberlieferungen sich erfreuen mochten, noch in eigener Streb-

samkeit, ringend mit den Kräften der Erde eigene Schätze des Geistes sich zu erwerben suchten; so finden wir diese Grundtheilung des Menschengeschlechtes auch außer der mosaischen Völkergeschichte in ihren allgemeinen Umrissen, wie in jeder Fabeldichtung, so auch in jeder Volksgeschichte wieder. Besonders sind die Griechen die lebendigen Zeugen einer Thätigkeit, die rein auf sich und auf den Kampf mit der Natur angewiesen, durch dieses Ringen mit der unfreien Natur ein reiches freies geistiges Eigenthum sich erwarben, welches die ersten mitgebrachten Schätze heilig gehaltener Ueberlieferung bei den orientalischen Völkern in subjektiver Weise durch das entgegengesetzte Gesetz bestätigte, erklärte und ergänzte. In der Geschichte der Entwicklung des griechischen Volkes ist daher jeder Fortschritt rein auf die nothwendigen Gesetze der menschlichen Natur selbst gegründet, und aus diesen Gesetzen muß, wie der Fortschritt, so auch der Anfang und das Ende ihrer ganzen Entwicklungsgeschichte abgeleitet werden. In der Anthropologie, und in bestimmter subjektiver Gestaltung derselben, in den Gesetzen der Logik liegt daher der Schlüssel zur richtigen Erkenntniß dieser Entwicklungsgeschichte. Die Grundlage des moralischen Bewußtseyns bei den Griechen ist daher zuerst in ihrer allgemeinen Stellung zum menschlichen Bewußtseyn identisch, um dann zunächst in der nothwendig philosophischen Form die Gestaltung desselben zu suchen, aus deren Vermittlung der Versuch einer principiellen Erkenntniß des Freiheitsbewußtseyns hervorgehen konnte und mußte.

α. Die psychologische Grundlage des moralischen Bewußtseyns in Griechenland.

§. 93.

Dadurch daß der Mensch aus dem Paradiese des friedlichen Zusammenlebens mit den Kräften der Natur verstoßen, an die Bebauung und Urbarmachung dieser Natur angewiesen war, und jeglicher jegliches Brod seines Lebens im Schweiße seines Angesichts essen mußte, war ihm der Zwang und die Arbeit selbst zum Segen geworden, weil er durch sie genöthigt war, statt der

Ruhe die Thätigkeit zu wählen und in ihr sich ein bestimmtes Eigenthum zu erringen. Je mehr nun ein Volk sich selbst überlassen war, um so entschiedener konnte dieser Kampf werden. Die Nothwendigkeit wurde dem Menschen zur Quelle des Bewußtseyns der Freiheit. Mit jeder einzelnen Erfahrung wußte er sich als einen Erfahrenden, der folglich eine geheime Kraft in sich verbarg, mittelst welcher er die äußere Befahrung zur innern Erfahrung machen konnte. Es mußte daher das Bestreben in ihm erwachen, auch dieses Grundes jeder Erfahrung habhaft zu werden. Mit der Menge der Erfahrungen wächst die Möglichkeit des Vergleichens der einen mit der andern, und eine höhere Gewißheit einer vergleichenden Thätigkeit in uns, die sich der Gegenständlichkeit der Erfahrung gegenüber als eigene und vermittelnde erkennt, ist die nothwendige Folge dieses anwachsenden Reichthums. Wie nun Jeder von der Natur selbst zum vergleichen genöthigt, das Resultat seines Vergleichens wieder Andern mittheilen konnte, und so, indem der Eine von dem Andern lernte, das Vergleichen selbst auf immer höhere Resultate gelangte, war damit das Bewußtseyn einer Kraft gewonnen, durch welche der Mensch wesentlich von der Natur sich unterschied. Diese Kraft war die des vergleichenden Denkens, in welcher die Freiheit selbst als eine nothwendige verborgen liegt. Das Denken ist die erste Stufe der Aufhebung des Gesetzes der reinen Nothwendigkeit und der Anfang des freien Bewußtseyns im Menschen. In diesem Kampfe des subjektiven menschlichen Lebens mit dem objektiven Naturleben war daher eine Offenbarung der Freiheit mit innerer Nothwendigkeit enthalten, und mit dem Erwachen des Gedankens war das Freiheitsbewußtseyn in seinem ersten Ausgangspunkte nothwendig mit erwacht.

β. Das philosophische Bewußtseyn als nothwendige Form der Entwicklung des Bewußtseyns der Freiheit in Griechenland.

§. 94.

So wie das griechische Bewußtseyn überhaupt an das denkende Vergleichen angewiesen war und in der subjektiven Thätigkeit

seines Unterschiedes von dem Naturleben sich bewußt werden mußte, so waren die Gesetze der subjektiven Entwicklung überhaupt die Grundlagen der Entwicklungsgeschichte des griechischen Volkes geworden. Der Gedanke hört auf, ein wirkliches Vergleichen der Objekte untereinander und der Gesammtheit derselben als Objektivität mit dem denkenden Subjekte zu seyn, sobald er das inhärirende nothwendige logische Vergleichungsgesetz überschreitet und der reinen Willkühr sich überläßt. Wenn aber der Gedanke nach seinen wesentlichen Gesetzen sich entwickelt, die Unbestimmtheit des annoch Unerkannten an dem bestimmten Gegensatze der einzelnen Erfahrung vermittelt und die einzelne Erfahrung durch die Aufhebung ihrer Sonderheitlichkeit mittelst des gegenüberstehenden Gegensatzes und der darüber stehenden vorausgesetzten Allgemeinheit als einzelne aufhebt und zur allgemeinen Erkenntniß erweitert, so wird er in eine nothwendige organische Entwicklung eingehen müssen, und wird in dieser Entwicklung eines geordneten Fortschrittes zur Philosophie. Das griechische Bewußtseyn ist als ein, dem denkenden Vergleichen angehöriges daher auch wesentlich ein philosophisches. Das philosophische Bewußtseyn ist aber seinem letzten und höchsten, wenn auch unerkannten Prinzipe nach, nothwendig auch ein Bewußtseyn der subjektiven Freiheit. Die philosophische Bewegung und der in ihr sich offenbarende Fortschritt, gegenüber dem immer sich gleichbleibenden Naturgesetz wäre eine unmögliche, ohne einen bewegenden Faktor in dem Menschen selbst. Je mehr daher der Mensch der Bewegung sich bewußt wird, um so deutlicher tritt auch das Bewußtseyn der in ihm liegenden, bewegenden Kraft hervor.

γ. Der bestimmte Ausgangspunkt des moralischen Bewußtseyns in Griechenland.

§. 95.

Wie durch die philosophische Bewegung die Voraussetzung einer freien bewegenden Kraft in dem Menschen als Erfahrungswahrheit gesetzt wird, so muß die subjektive Thätigkeit auch dieser

Erfahrungswahrheit in ihrer prinzipiellen Einheit sich bewußt werden können, sobald dieselbe in einer bestimmten Reihenfolge von Erfahrungen sich geoffenbart hat. Wie nun aus den objektiven Erfahrungen die Gewißheit und Erkenntniß einer subjektiven erfahrenden Kraft hervorgeht, so erwächst aus den subjektiven Erfahrungen die Gewißheit eines einheitlich bestimmenden subjektiven Prinzips des Erkennens und Denkens welches als höchstes und letztes Ziel des denkenden Vergleichens selbst erscheint. So lange daher das Denken erst aus der Objektivität und der Uebermacht der nothwendigen Erfahrung sich herausarbeiten muß, ist das Bewußtseyn der das Denken bestimmenden subjektiven Freiheit auch nur unerkannt und negativ in dieser Thätigkeit vorhanden. Sobald aber der Gedanke einer bestimmten Gewalt über die Objektivität und seiner ihm eigenen Bewegungskraft sich bewußt geworden, wird er diese Kraft auch in ihrer Eigenthümlichkeit als einen subjektiven Zweck verfolgende, also als subjektiv freibestimmende, in ihrem Unterschiede von dem äußern Naturgesetze zu bestimmen suchen. Wie daher schon in der ersten Bewegung des Bewußtseyns in der griechischen Entwicklung die subjektiv bestimmende Freiheit unerkannt und unbewußt vorhanden war, so mußte sie am Schlusse dieser Entwicklung als eine ihrer selbst sich bewußte, so weit dieses innerhalb der durch die Gesetze der Natur begränzten Entwicklung des griechischen Volkes möglich war, sich darstellen. Während daher der Anfang des griechischen Bewußtseyns, sobald es zur allgemeinen Bedeutung philosophischer Erkenntniß sich erhoben hatte, nothwendig Naturphilosophie seyn mußte, war dagegen das Ende oder wenigstens der philosophische höchste Abschluß desselben, Moralphilosophie. Die richtige Bestimmung und Ableitung der griechischen Moralphilosophie muß daher nothwendig an eine allgemeine Uebersicht der organischen Entwicklung der griechischen Philosophie überhaupt angeknüpft werden.

2. Geschichte der Entwicklung der griechischen Philosophie vor der Entwicklung des moralischen Bewußtseyns.

α. Allgemeine Entwicklungsgesetze der griechischen Philosophie.

§. 96.

Da die griechische Philosophie in ihrem Ausgangspunkte den einfachen Gegensatz der objektiven, in der Erscheinung sich offenbarenden Natur mit der subjektiven Thätigkeit des Denkens angewiesen war, so mußte aus der Vermittlung dieses Gegensatzes die ganze Bewegung der gesammten Philosophie in Griechenland hervorgehen. Das letzte Resultat derselben konnte daher auch nur die gesuchte Vermittlung der im Anfange unvermittelt nebeneinander liegenden Gegensätze seyn. Zwischen beiden aber, zwischen dem Anfang und Ende der griechischen Philosophie, liegt der, aus der Wechselwirkung beider Gegensätze sich entwickelnde Fortschritt. Das Gesetz dieses Fortschrittes fällt mit dem Gesetze des Denkens überhaupt nothwendig in Eins zusammen; weil die Entwicklung selbst wesentlich in der Vermittlung der durch die subjektive Erfahrung erworbenen Anschauung der objektiven Natur mit dem eigenen Gesetze dieser Subjektivität gesetzt war. Wie nun die Gesetze des Denkens in Allgemeinheit, Sonderheitlichkeit und vermittelter Einheit sich bestimmen, so mußte auch in der griechischen Philosophie die gleiche Aufeinanderfolge der Entwicklungsstufen sich herstellen. Da nun in der griechischen Philosophie ursprünglich zwei Gegensätze sich gegenüber standen, das wahrnehmbare Subjekt und die wahrnehmbare Objektivität, so mußten im Verlaufe dieser Entwicklung diese beiden zuerst miteinander identificirt werden, um dann in der zweiten Entwicklungsstufe in ihrem Gegensatze hervortreten zu können, aus welchen in dritter Potenz die bewußte vermittelte Einheit beider gewonnen werden konnte. Jede von diesen Entwicklungsstufen trug nun aber einerseits das Gesetz des Denkens als herrschende Norm und andrerseits die denkbare Objektivität als nothwendigen Grund in sich, welche beide wieder

miteinander ausgeglichen werden mußten, so daß jede einzelne Entwicklungsstufe, welche selbst aus dem Verhältnisse des Denkens zum Objekte hervorgegangen war, in ihrer sonderheitlichen Entwicklung das gleiche Gesetz wieder in sich aufnehmen und im Einzelnen ausbilden mußte. Aus diesem Gesetze läßt sich daher in nothwendiger Ableitung jede einzelne Form der griechischen Philosophie, sowohl in ihrem Verhältniß zum Ganzen, als in der sonderheitlichen Bedeutung ihrer eigenen nothwendigen Form begreifen.

β. Die einzelnen Entwicklungsstufen der griechischen Philosophie.

§. 97.

Nach den bereits gefundenen Gesetzen und letztern Voraussetzungen der griechischen Philosophie mußte der in denselben obschwebende Gegensatz des denkenden Subjektes mit der erscheinenden Objektivität der Natur zuerst in einfacher Identität sich darstellen, welche, vermöge der zu Grunde liegenden identifizirten Gegensätze, entweder die wahrnehmbare Objektivität und ihre sonderheitlichen Erscheinungsformen mit dem allgemeinen Erkenntnißgrunde, oder das subjektive Gesetz des Wahrnehmens mit der wahrgenommenen Gegenständlichkeit verwechseln, oder endlich in der Vergleichung dieser entgegengesetzten Resultate, den Uebergang von einem zum andern als letztes Resultat der philosophischen Forschung darstellen mußte. Das erste geschah in der ältern jonischen Schule durch Thales und nach ihm durch Anaximander und Anaximenes, welche allem Seyn einen allgemeinen, alle Veränderungen umfassenden materiellen Grund zuschrieben, ohne weiter auf die Möglichkeit der Veränderung in demselben und die subjektive Erkennbarkeit desselben sich einzulassen. Das zweite finden wir in der pythagoräischen Schule, in welcher die subjektiven Erkenntnißformen auf mathematische Gesetze zurückgeführt und mittelst der Anwendbarkeit der Mathematik und ihrer Prinzipien auf die objektive Erscheinung, geradezu auf die Realität der Dinge übertragen wurden. Die dritte vermittelnde Einheit jonischer Seits durch Diogenes

von Apollonia, pythagoräischer Seits durch Xenophanes vorbereitet, findet sich bestimmt in der Lehre Heraklits ausgesprochen, der das Werden der Dinge durch den Streit, als ihr wesentliches Seyn und Erkanntwerden bestimmte. Nach dieser Identification trat dann der nothwendige Gegensatz des subjektiven und objektiven Erkenntnißgrundes in der Philosophie hervor und wurde zuerst in der Lehre des Anaxagoras, welcher, einerseits die Unendlichkeit der Dinge in ihrem einzelnen Bestande und ihrer wechselseitigen Mischung, und andrerseits die, von allen Dingen verschiedene Beschaffenheit und für sich seiende Einheit des Verstandes nebeneinander stellte, in diesem Gegensatze bestimmt. Von ihm ging daher in weiterer Entwicklung eine doppelte philosophische Bewegung aus, von der die eine an den realen Theil seiner Lehre sich hielt, die Erscheinung als eine aus unendlichen kleinsten Theilen, die nach einem einfachen Gesetze sich verbinden mußten, als das allein reale und wahre bezeichnete und den Verstand lediglich von dem sinnlichen Eindruck abhängig machte, die andere aber den Verstand als das ewig Gleiche und allein Seyende bezeichnet, die Erscheinung dagegen als Sinnestäuschung erklärte. In die erste Anschauung welche der sogenannten atomistischen Schule, die als eine Fortsetzung der ältern jonischen betrachtet werden kann, eigen war, theilten sich Empedokles, Leucipp und Demokrit, die andere wurde in der jüngern eleatischen Schule durch Parmenedes, Melissus und Zeno fortgeführt. Indem aber die Eleaten die Wahrheit jeder Sinneswahrnehmung, die Atomisten die subjektive Vernunftwahrheit läugneten, entstand aus dieser Entgegensetzung die höchste Ungewißheit der Erkenntniß überhaupt, indem durch die objektive Wahrnehmung das Vernunftgesetz und durch das Vernunftgesetz die Wahrheit objektiver Wahrnehmung bestritten und unsicher gemacht werden konnte. Auf diesen Gegensatz des äußersten Widerspruches zwischen Subjekt- und Objektivität erbauten dann die Sophisten ihre Lehre, welche Alles für wahr und Alles für falsch in objektiver Weise ausgab und nur eine subjektive in der individuellen Fertigkeit

des Ausdruckes und der Wortfügung liegende Gewißheit anerkennen wollte. Mit diesem höchsten Gegensatze war die zweite Entwicklungsstufe der griechischen Philosophie, nachdem sie dem dreifachen Gesetze des Gedankens gemäß, in eine dreifache Entwicklung eingetreten war, gleichfalls durchlaufen, ohne daß das subjektive moralische Bewußtseyn in die Entwicklung mit eingetreten war. Die weitere Entwicklung aber mußte nun nothwendig auch dieses Moment in sich aufnehmen.

γ. Das Verhältniß der ersten beiden Entwicklungsstufen der griechischen Philosophie zur Entwicklung des moralischen Bewußtseyns.

§. 98.

Daß in den ersten beiden Entwicklungsstufen der griechischen Philosophie der Versuch, ein Moralprinzip aufzustellen, nicht eintrat, hat seinen Grund einfach in der Entwicklung der griechischen Philosophie selbst, welche von der objektiven Wahrnehmung ausgehen mußte, um zur Erkenntniß des Unterschiedes des subjektiven Erkenntnißgrundes von derselben zu gelangen, und welche erst nachdem dieser Unterschied gefunden war, auf die weitere Bestimmung der Subjektivität eingehen konnte. Diese weitere Bestimmung konnte aber erst dann in die zeitliche Entwicklung eintreten, nachdem aus der Identificirung von Subjekt und Objekt der vollständige logische Gegensatz beider sich bis zu dem Punkte ausgebildet hatte, der einen weitern Fortschritt der Erkenntniß ohne nähere Bestimmung des subjektiven Ausgangspunktes derselben rein unmöglich machte. Diese Unmöglichkeit war mit der Lehre der Sophisten, welche jede Wahrheit zweifelhaft machte und die rein subjektive Willführ an die Stelle objektiver Wahrheit zu setzen suchte, in die Entwicklungsgeschichte der Philosophie eingetreten. Mit ihnen hatte die Philosophie von dem ersten objektiven Ausgangspunkte fortschreitend sich in das Gegentheil ihres eigenen Ausgangspunktes umgewendet, indem an die Stelle der vorherrschenden Objektivität und Naturanschauung, in welcher in der jonischen Schule noch das subjektive Bewußtseyn unterge-

gangen war, die willkührlich herrschende Subjektivität trat, welche jede objektive Wahrheit in sich untergehen ließ. Wie nun am Anfang der griechischen Philosophie der erste Ausgangspunkt derselben durch die äußerliche Sinneswahrnehmung gegeben war, so hatte nun die Philosophie einen zweiten Ausgangspunkt, dem ersten gegenüber gewonnen, und die weitere Entwicklung mußte sich um die Vermittlung der beiden, in ihrem bestimmten Gegensatze ins Bewußtseyn eingetretenen Wendepunkte der Erkenntniß bewegen. Mit dieser Vermittlung war nun die Nothwendigkeit der näheren Bestimmung des, dem wahrnehmbaren Objekte gegenüber als erkennend und daher in einem gewissen Sinne selbst bestimmend sich wissenden Subjektes in die philosophische Entwicklung eingetreten. Das Subjekt mußte in der philosophischen Bewegung selbst eine von sich gesetzte und gewollte Thätigkeit erkennen und daher auch nothwendig um den Grund dieses Wollens, um die Absicht aller spekulativen Fragen sich bekümmern.

3. Die letzte Entwicklung der griechischen Philosophie in der Feststellung des Verhältnisses des objektiven Erkenntnißgrundes zur subjektiven Freiheit.

α. Ausgangspunkt der philosophischen Entwicklung des Freiheitsbewußtseyns in der griechischen Philosophie.

§. 99.

Nachdem durch die Sophisten jede objektive Erkenntniß zweifelhaft gemacht worden war, mußte nothwendig der letzte Erkenntnißgrund in die Subjektivität selbst und in ihr nothwendiges Verhältniß zur Objektivität gesetzt werden, wenn nicht jegliche Erkenntniß unter der despotischen Herrschaft der subjektiven Willkühr zu Grunde gehen sollte. Dieser Willkührherrschaft trat nun in Griechenland auch ein in der Kraft und Reinheit seines Willens durch alle Zeiten in ungetrübtem Glanze leuchtender Charakter entgegen. Es war Sokrates, welcher zuerst mit überwiegender Tiefe und Innerlichkeit des Bewußtseyns dem philosophischen Streben die Anerkennung des höchsten Grund-

satzes der Philosophie abgerungen, daß der subjektiv gewollte Zweck, die in der Liebe zur Erkenntniß herrschende Willensbestimmung das Princip aller Philosophie seyn müsse. Dieser innern Höhe des bestimmenden Willens gewiß, trat er der Sophistik mit ironischem Zweifel gegenüber, um durch den tieferen Zweifel, den sophistischen Schein desselben zu vernichten und an seine Stelle, die bei aller Unsicherheit objektiver Erkenntniß bleibende Sicherheit und Gewißheit des subjektiven bestimmenden Willens zu setzen. Mit dieser Gewißheit, in welcher der Mensch, ohne das tiefste Bewußtseyn der Wahrheit zu verletzen, die Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit seiner Erkenntniß eingestehen konnte, war ein neuer Ausgangspunkt gewonnen. Der denkende Mensch konnte nun sicher seyn, bei allem Zugeständniß seiner Unwissenheit doch das Bewußtseyn der einen Gewißheit, die er in sich selber trug, nicht zu verlieren und allen Gegensätzen gegenüber einen Einheitspunkt in sich zu besitzen, der ihm allein die Vermittlung derselben in einer über allen Gegensätzen stehenden Einheit möglich machte. Diese Einheit mußte nun freilich in den Kampf mit diesen Gegensätzen eintreten, wenn sie nicht blos ihrer selbst, sondern auch ihres Verhältnisses zu denselben sich vollkommen bewußt werden wollte. Jede weitere philosophische Entwicklung war daher, weil es sich in ihr um die wesentliche Bestimmung dieses innern Einheitspunktes handeln mußte, ihrem Wesen nach eine Entwicklung des moralischen Bewußtseyns, und die Philosophie nach Sokrates mußte nothwendig zur Moralphilosophie werden. Sokrates ist daher auch als der eigentliche Begründer der Moralphilosophie in Griechenland anzusehen.

β. Die einzelnen Gegensätze der philosophischen Bestimmung des Moralprincips in Griechenland.

§. 100.

Hatte Sokrates der Bewegung der Philosophie in der Hinweisung auf die subjektive Einheit des bestimmenden Willens zwar einen neuen Standpunkt angewiesen, so war doch damit die

Grenze, welche die griechische Philosophie überhaupt beschränkte, noch keineswegs aufgehoben, sondern bestand vielmehr in ihrer letzten Bestimmtheit fort und der Gegensatz von Subjekt- und Objektivität war auch jetzt noch die der Philosophie in Griechenland allein zugängliche Lösung. Wie die ersten beiden, so mußte auch diese dritte Entwicklungsstufe aus der Vermittlung dieses Gegensatzes hervorgehen, nur daß die Philosophie, statt des Bestrebens, das Princip der objektiven Natur zu bestimmen, es sich zur Aufgabe machen mußte, das der subjektiven Natur und der, zwischen der subjektiven und objektiven nothwendigen Einheit zu bestimmen. Wenn nun die Philosophie das Princip des subjektiven Bewußtseyns, in der Macht der subjektiven Thätigkeit überhaupt einen Zweck setzen zu können, gefunden hatte, so war nun die weitere Frage die, welcher objektive Grund dieser zwecksetzenden Macht in dem Menschen aufgefunden werden konnte. Da nämlich die subjektive Thätigkeit, indem sie nach etwas strebt, nothwendig etwas anstreben muß, was sie an sich noch nicht besitzt, so muß dieser Zweck nothwendig wieder als ein der subjektiven Thätigkeit gegenüber stehendes Objekt aufgefaßt werden, und kann in dieser Objektivität wieder eine zweifache Grundlage sich nehmen, indem er entweder in die objektive Natur außer dem Menschen, oder in die subjektive freie Bestimmung selbst gesetzt werden kann. Der Mensch konnte den Zweck seines Strebens als einen, ein Anderes begehrenden, in das Andere oder in die Natur überhaupt verlegen, oder er konnte die Kraft des Begehrens und Strebens als eine über die Natur erhabene, für das allein würdige Ziel der menschlichen Thätigkeit ansehen. In dieser Auffassung entstanden wieder zwei Gegensätze, welche einen gemeinschaftlichen Indifferenzpunkt unter sich theilten, und welche daher den Versuch einer vermittelnden Ausgleichung zwischen beiden nothwendig aus sich hervorgehen lassen mußten. Es war also auch hier wieder das gleiche Gesetz wie bei den vorausgehenden Entwicklungsstufen in die Geschichte eingetreten, und wie die Hauptformen der Fortbildung des einmal gewonnenen Standpunktes diesem Gesetze gemäß in eine subjektive,

objektive und subjekt-objektive oder vermittelnde Anschauung sich theilten, so mußte in der Einzelnentwicklung dieser Hauptformen das gleiche Gesetz sich geltend machen, und aus der allgemeinen Auffassung jedes dieser Moralprincipien die sonderheitliche bestimmte Darstellung desselben, und aus beiden die höhere einheitliche Vermittlung hervorgehen; so daß jedes der nothwendigen Principien wieder in einer dreifachen Stufenreihe seiner Ausbildung philosophisch sich zu begründen suchte.

γ. Die bestimmten einzelnen Entwicklungsformen der griechischen Moralphilosophie.

§. 101.

Wenn einmal ein bestimmtes Gestaltungsgesetz in eine historische Entwicklung eingetreten ist, so kann es nicht in Mitte seines Laufes aufgehalten und unterbrochen werden, sondern muß nach allen seinen möglichen Formen in der Wirklichkeit der historischen Ausbildung sich offenbaren. Das in der Geschichte der griechischen Philosophie waltende Entwicklungsgesetz hat daher nach außen hin, in allen seinen Beziehungen auch seinen historischen Träger erhalten. Nachdem in Sokrates einmal der Anstoß gegeben war, den höchsten Zweck für jede menschliche Thätigkeit zu bestimmen und dieser Zweck folgerichtig, als ein, für den Menschen zu erreichendes Gut und zwar, weil dem Begriffe eines einfachen und höchsten Zweckes entsprechend, als höchstes Gut anerkannt werden mußte, so traten nach ihm eine Reihe von spekulativen Untersuchungen in die Welt ein, welche alle von dem Bestreben ausgingen, den richtigen Begriff des höchsten Gutes zu finden. Diejenige Lehre nun, welche das höchste Gut in die objektive Natur außer dem Menschen, welche mit demselben durch die sinnliche Erfahrung zusammenhängt, also vermöge dieses Zusammenhanges in den sinnlichen Genuß setzte, hat in der Geschichte ihre berühmt gewordenen Vertreter gefunden und ist sogar im Allgemeinen, mit einem, alle einzelnen Lehren dieser Anschauung umfassenden Namen als Eudämonismus bezeichnet worden. Ebenso hat die zweite Anschauung, welche

das höchste Gut des Menschen in ihm selber und seiner subjektiven Willenskraft zu finden glaubten und dieses im Allgemeinen als Tugend bezeichneten, ihren allseitig vermittelnden Ausdruck in mehreren gleichfalls historisch berühmt gewordenen Schulen der griechischen Philosophie gefunden. Für die dritte Bestimmung des Moralprincipes, die in dem Bestreben, die subjektive und objektive Natur miteinander unter ein gemeinschaftliches Princip unterzuordnen besteht, ist es gleichfalls nicht schwer in denjenigen Fortbildnern der griechischen Philosophie, welche den letzten einheitlichen Höhepunkt derselben bezeichnen, den bestimmten Ausdruck zu finden. Wir unterscheiden daher drei verschiedene Principien der Moral bei den Griechen, die ihren allgemeinen Grund in der menschlichen Natur und den sonderheitlichen Ausgangspunkt der griechischen Philosophie überhaupt haben, nach den Gesetzen des subjektiven Denkens sich entwickelten und durch das Verhältniß dieser Entwicklung zu ihrem allgemeinen Ausgangspunkte das Verhältniß bezeichnen, welches sie zum menschlichen und philosophischen Bewußtseyn und zum Freiheitsbewußtseyn überhaupt einnehmen.

B. Die einzelnen Moralsysteme der griechischen Philosophie.

1. Das objektive Natursystem der griechischen Moralphilosophie im Eudämonismus.

α. Allgemeine Grundlage des Eudämonismus.

I. Objektive Bestimmung dieser Grundlage.

§. 102.

In wie ferne der Mensch ohne höhere Offenbarung und Erkenntniß des persönlichen Freiheitsbewußtseyns, das in einem freien Schöpfer das einzig möglich höchste Ziel seines Strebens erkennt, der unfreien Natur allein gegenüber steht, muß ihm die sinnliche Erfahrung zur nächsten und ersten Grundlage seines Bewußtseyns dienen. Dieser Erfahrung ist er mit äußerer und objektiver Nothwendigkeit gewiß. Mit ihr hängt er durch das sinnliche unmittelbare Gefühl zusammen, und dieses Gefühl

leitet ihn von selbst durch die Unabweisbarkeit des in demselben sich vorfindenden Gegensatzes mit dem subjektiven Bewußtseyn zu der Gewißheit des ihm natürlich eigenen Vermögens, den aus diesem Gegensatze hervorgehenden Mangel durch die Begierde, ein Anderes an die Stelle der gefühlten Leere zu setzen, aufheben zu wollen. Das Begehren nach einem Andern ist die nothwendige Folge des in dem Zusammenstoße der individuell menschlichen mit der allgemeinen Natur sich offenbarenden Mangels. Die erste sinnliche Erfahrung der Aufhebung dieses Mangels liegt in der Befriedigung der diesen Mangel zunächst empfindenden Sinne. Der sinnliche Genuß muß daher dem Menschen, welcher auf die objektive Erfahrung sein ganzes Bewußtseyn stützt, als der einzige Zweck erscheinen, der ihm durch die allein sichere Wahrheit der Sinneserfahrung vorgezeichnet wird. Diese Anschauung liegt der einfachen Erfahrung des sinnlichen Wahrnehmens überhaupt am nächsten und ist im Grunde nichts Anderes, als die einfache Voraussetzung der blos sinnlichen Natur überhaupt. Je mehr das freie geistige Bewußtseyn des Menschen in den Hintergrund tritt oder je weniger dasselbe noch entwickelt ist, um so nothwendiger tritt diese Auffassung der Verwechslung der Begierde, die in dem Mangel und der Unfreiheit der Sinne liegt, mit der Selbstbestimmung, die in der Freiheit und möglichen Vollkommenheit des Geistes liegt, als nächster Bestimmungsgrund hervor. Diese Lehre mußte daher nothwendig bei den Griechen, die in ihrer ganzen Entwicklung auf den Ausgang von der sinnlichen Erfahrung angewiesen waren, zuerst hervortreten und bei ihnen sogar eine philosophische Gestalt annehmen, so sehr auch die Uebermacht der reinen Sinnlichkeit dem denkenden Geiste zu widersprechen scheint, und die vorausgehende Philosophie, die in der jonischen und atomistischen Schule den materiellen Grund des Seyns als den einzig realen anzuerkennen genöthigt gewesen war, mußte auch in der Bestimmung des Moralprincips sich geltend machen, welches von der rein sinnlichen Auffassung des nicht denkenden Menschen sich wesentlich dadurch unterschied, daß es den sinn-

lichen Genuß nicht blos als ein Begehrtes, sondern als ein von dem auf vernünftige Gründe gestützten Willen angestrebtes Gut bezeichneten. Es war also nicht der rein nothwendige Trieb der unvernünftigen Sinnlichkeit, sondern ein der Freiheit entsprechendes Naturverhältniß, aus welchem der Eudämonismus der griechischen Philosophie hervorging.

II. Subjektive Bestimmung der allgemeinen Bestimmung des Eudämonismus.

§. 103.

Wie der Eudämonismus von der blos sinnlichen und unbewußten Sucht des Genießens sich überhaupt dadurch unterschied, daß er in der vernünftigen Voraussetzung eines Zweckes sich begründen wollte und in dieser Voraussetzung an die philosophische Untersuchung der Natur und ihres nothwendigen Verhältnisses zu dem Menschen sich anschloß, so war für ihn auch die subjektive Voraussetzung nothwendig, daß dieser Zweck die einheitliche Ergänzung der allgemeinen objektiven Erfahrung, das subjektiv bestimmende Verhältniß der Wechselbeziehung der objektiven Natur und des subjektiven Bewußtseyns seyn müsse. Der Eudämonismus konnte daher diesen Zweck überhaupt nur als einfachen, subjektiv bestimmten, einheitlichen Zweck des Bewußtseyns überhaupt und somit nur als höchsten Zweck der menschlichen Thätigkeit auffassen. Er hatte sich damit bereits weit über die völlig vernunftlose Ansicht jener französischen Encyclopädisten erhoben, welche ebenso wenig ein einfach höchstes Ziel der menschlichen Thätigkeit anerkennen wollen, als in den Farben etwa irgend ein Blau oder Roth als Höchstes bestimmt werden können. Diese völlige Indifferenz des Subjekts gegenüber der mannigfaltigen Erscheinung der Objektivität würde das subjektive Bewußtseyn ebenso nothwendig ganz und gar aufheben und den vorausgesetzten indifferenten Unterschied sogar wieder unmöglich machen, indem sie die Differenz zur Indifferenz erniedrigen müßte, als die griechische Philosophie dieses Be-

wußtseyn durch die Feststellung eines einheitlichen und darum, in Beziehung zu allen übrigen, letzten und höchsten Zweckes zu befestigen und zu bestimmen suchte. Ein Gut kann für den Menschen nur dasjenige seyn, was er als objektive Aufhebung des subjektiven fühlbaren Mangels erkennt. Indem er nach einem solchen Gute strebt, muß er nothwendiger Weise ein bestimmtes Ziel seines Strebens vor sich haben, für welches er alle übrigen möglichen Richtungen seiner Thätigkeit hingibt. Indem nun die eintretende Vergleichung dieses Ziel als ein durch seinen vernünftigen Entschluß bestimmtes ihn erkennen läßt, wird er dieses Ziel als das von einem einheitlichen Subjekte gesetzte selbst wieder als ein einheitliches und zwar als jenes einheitliche Ziel betrachten müssen, um dessentwillen er jede andere Beziehung seines möglichen Bestrebens diesem, als das zu erstrebende Gut anerkannten Ziele nachsetzen wird. Es kann daher für die subjektive Bestimmung nur ein Gut geben, vermöge dessen irgend ein Zustand oder ein objektives Ziel des Bestrebens „gut" genannt wird. Jedes einzelne und sonderheitliche Objekt des subjektiven Strebens ist daher für den bestimmenden Willen nur in so ferne ein Gut, als es von dem an sich als gut betrachteten, von dem als höchstes Gut anerkannten Ziele alles Strebens etwas an sich hat.

III. Die nothwendigen Formen der Bestimmung des höchsten Gutes durch den Eudämonismus.

§. 104.

Nur die unbewußte Begierde macht keinen Unterschied in der Befriedigung des subjektiven Begehrens und ist daher als solche sinn- und vernunftlos. Der vergleichende Gedanke aber unterscheidet zwischen dem Mittel der subjektiven Thätigkeit und dem durch das Mittel erreichbaren Zwecke. Wie im Einzelnen, so kann auch im Ganzen der Zweck nur ein einheitlicher seyn, während der Mittel möglicher Weise verschiedene seyn können, die in einem einzigen Zwecke zusammentreffen. Wenn wir nun

aber einen höchsten Zweck nothwendig als Ziel des unterscheiden könnenden Wollens betrachten müssen, so kann dieses Ziel, in wie ferne es das höchste Gut in die Befriedigung der sinnlichen Begierde setzt und den Gedanken selbst als dienenden Faktor betrachtet, um in der Wahl der Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sich nicht zu irren, je nach dem Verhältnisse der Objektivität zu diesem subjektiven unterscheidenden Wollen wieder verschieden bestimmt werden. Es kann nämlich die subjektive allgemeine Bestimmung überhaupt vorherrschend seyn, oder es kann die sonderheitliche objektive Verschiedenheit der momentanen Erreichbarkeit dieses Zieles als nächster Bestimmungsgrund betrachtet werden, oder endlich es kann die gemeinschaftliche Ausgleichung des subjektiven Begehrens mit der objektiven Befriedigung als höchstes Ziel bestimmt werden. Die Lehre des Eudämonismus ist folglich eine dreifache, je nachdem sie den sinnlichen Genuß überhaupt oder die individuell höchste Steigerung desselben als höchstes Gut bestimmt oder endlich die Summe alles sinnlichen Genußes in der relativ höchsten Beziehung der subjekt- und objektiven Voraussetzung als höchstes Gut bezeichnet.

β. Die sonderheitlichen Entwicklungsformen des Eudämonismus.

I. Der sinnliche Genuß als höchstes Gut überhaupt betrachtet in den Nachfolgern der atomistischen Schule.

§. 105.

Die Entwicklung der griechischen Philosophie, in ihrer nothwendigen ersten Voraussetzung an die sinnliche Erfahrung angewiesen, mußte sehr bald zur Voraussetzung gelangen, daß in dem sinnlichen Wohlbefinden des Menschen überhaupt eine natürliche Aufhebung des ersten natürlichen Widerspruches zwischen dem Menschen und der Natur liege. Sobald daher die Atomisten die Untrüglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung als philosophischen Grundsatz ausgesprochen hatten, und dem Menschen überhaupt eine ausgebildetere Erfahrung über die natürlichen Kräfte und den richtigen Gebrauch derselben für die

Sicherheit und Behaglichkeit seines individuellen Lebens zu Gebote stand, mußte sich die Lehre ausbilden, daß der Mensch vermöge dieser Erkenntniß der natürlichen Kräfte berufen sei, dieselben mit Verstand zur Verbesserung seines Zustandes anzuwenden, und daß die Weisheit des Lebens in der richtigen Erkenntniß und Anwendung der natürlichen Kräfte zum Vortheile des eigenen Lebens, bestehe. Eine solche Anschauung lag vor Allem den Aerzten nahe, deren Aufgabe es vor allen Uebrigen war, das Wohlbefinden des Menschen mittelst der Kenntniß natürlicher Kräfte zu befördern. Es wird daher auch Eudoxus, ein Arzt, als derjenige genannt, welcher zuerst die Lehre im Allgemeinen ausgesprochen, daß des Menschen höchstes Gut in dem sinnlichen Wohlbefinden liege. Dieser Ausspruch des Eudoxus scheint übrigens nur der allgemeine Ausdruck des durch die atomistische Philosophie herbeigeführten, aber noch philosophisch unvermittelten, subjektiven Bewußtseyns zu seyn. Eine weitere Begründung dieses Ausspruches durch die mit den Sophisten gleichzeitige Schule der die Philosophie als reine praktische Erfahrungs- und Lebensweisheit auffassenden Ausbildung der Arzneikunde findet sich daher weder historisch vor, noch war sie überhaupt in dieser Allgemeinheit weiter ausführbar, ehe durch Sokrates die bestimmte Richtung der Philosophie auf das moralische Bewußtseyn hingelenkt wurde.

II. Der sinnliche Genuß in seiner objektiven und momentanen Steigerung als höchstes Gut betrachtet, in der kyrenäischen Schule.

§. 106.

Nachdem mit Sokrates die Philosophie angefangen hatte, jede philosophische Bestimmung als eine nähere Feststellung des Freiheitsbewußtseyns geltend zu machen, konnte auch der allgemeine Ausdruck der vorausgehenden Zeit, das sinnliche Wohlbefinden überhaupt als höchstes Gut zu bezeichnen, nicht ohne bestimmte Anwendung auf das menschliche Bewußtseyn bleiben;

und diese findet sich durch einen Schüler des Sokrates den Aristipp aus Kyrene, den Gründer der später sogenannten kyrenäischen Schule, bestimmt ausgesprochen. Das Wesentliche der Lehre Aristipps besteht in der Annahme des nothwendigen Unterschiedes des Angenehmen von dem Unangenehmen und des zwischen beiden mitten Inneliegenden, von welchem er behauptet, daß das Angenehme, dessen Ende und Einheit die Lust ist, zu wählen, das Unangenehme aber, dessen Ende der Schmerz zu vermeiden, Weisheit und Tugend sei. Die je höchste Lust zu erreichen, ist daher nach dieser Voraussetzung auch das höchste Gut und die Unterscheidung des am meisten Angenehmen und die Kenntniß der Mittel dasselbe, zu erreichen und mit dem entschiedenen Streben darnach, ist die höchste Weisheit und Tugend. Nach ihm liegt folglich das höchste Gut in dem möglichst höchsten innerlichen Genuß und die Sonderheitlichkeit des objektiven sinnlichen Verhältnisses im Momente des Genusses ist der unterscheidende Kern seiner noch wenig ausgebildeten Lehrsätze. Auch seine Nachfolger und Schüler, Theodorus, Hegesias und Annikeris haben die Lehre desselben im Wesentlichen nicht weiter gefördert, sondern dieselbe nur auf das bürgerliche Leben anzuwenden gesucht.

III. Die höchste Summe des möglichen Sinnengenusses als höchstes Gut bestimmt in der epikuräischen Schule.

§. 107.

Die vollständige Ausbildung erhielt der Eudämonismus durch Epikur, welcher, in der Vergleichung des einzelnen objektiven möglichen höchsten Genusses mit dem subjektiven Vermögen, die Mäßigung im Genusse selbst und die Beschränkung der augenblicklichen Sinnesanforderung durch die auf die Zukunft berechnete Absicht, die Summe der möglichen Genüsse des Einzelnen als das höchste Gut des Menschen bezeichnete. Er mußte daher die Besonnenheit als nothwendiges Criterium des höchsten Gutes

erklären und war daher auch genöthigt, das besonnene Bewußtseyn in der philosophischen Begründung seiner Lehre anzuerkennen. War die Besonnenheit nothwendiges Criterium des höchsten Gutes, so war es nothwendig auf eine philosophisch haltbare Grundlage, auf ein subjektives Gesetz der Beobachtung derselben zu gründen. Das epikuräische System wurde daher in vollständiger philosophischer Ausdehnung auf die Physik gegründet, aus welcher dann in der Canonik die Gesetze des freien Bewußtseyns abgeleitet wurden und auf diese wurde in der Ethik das Moralprinzip in der Bestimmung des höchsten Gutes gebaut. Die Physik entlehnten die Epikuräer von der Atomenlehre Leucipps und Demokrits, welcher gemäß sie die Welt aus einer ewigen Mischung unendlicher und untheilbarer Atomen hervorgehen ließen, welche durch ihre Aehnlichkeit und Verschiedenheit sich einander anziehen und abstossen. Aus diesem physikalischen Obersatze geht dann das nothwendige Gesetz für die subjektive Wahrnehmung hervor, daß durch die Sinneswahrnehmung, abhängig von der nothwendigen Wirkung der Atomen außer uns auf die Atomen in uns, eine nothwendige Wahrheit der Sinnesanschauung entsteht, welche keinem weiteren Criterium mehr unterworfen seyn kann. Indem nun diese Sinnesaffectationen in dem Menschen eine weitere Fortbildung erhalten, werden sie zu Vorstellungen und Begriffen, deren Wahrheit wieder von der untrüglichen Sinneswahrnehmung abhängig ist. Sind nun aber alle Wahrnehmungen untrüglich, wenn sie durch die Sinne bezeugt werden, so wird nun die objektive Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit der Atome mit uns, d. h. mit der unsere Seele hervorbringenden Mischung der Atome, eine verschiedene Wirkung auf unsere Subjektivität hervorbringen. Was der Organisation unserer Seele verwandt erscheint, das wird von ihr auf- und angenommen, das wird ihr als angenehm erscheinen; was dieser Organisation unähnlich ist, das wird sie von sich abstossen, nicht gerne annehmen, das wird ihr als unangenehm erscheinen. Zwischen beiden aber muß es wieder eine Reihe von Mittelstufen geben, in welchen das Angenehme durch das we-

niger Angenehme und Gleichgültige zum Unangenehmen übergeht. Aus dieser, auf die atomistische Physik gegründeten Canonik ging dann das ethische Prinzip von selbst hervor, daß der Mensch zwischen Angenehmem und Unangenehmem und Gleichgültigem die Wahl habe, seiner Natur gemäß und weise und folglich auch tugendhaft handle, wenn er das Angenehme dem Gleichgültigen, und das Gleichgültige dem Unangenehmen vorzieht. Um aber in dieser Wahl richtig zu wählen, muß der Mensch Mäßigkeit und Besonnenheit anwenden, damit er das richtige Verhältniß des objektiven Angenehmen zu der subjektiven Fähigkeit seines Organismus trifft, und so viel Angenehmes zu genießen im Stande ist, als er fähig ist, vermöge seines natürlichen Zustandes wirklich zu genießen.

γ. Die einheitliche Bedeutung des Eudämonismus für das moralische Bewußtseyn.

I. Die allgemeine Naturwahrheit des Eudämonismus.

§. 108.

Aus der Ableitung der eudämonistischen Lehre aus der menschlichen Natur geht von selbst hervor, daß sie nicht ohne allgemeine der Natur des Menschen entsprechende Bedeutung seyn kann. Diese Bedeutung liegt nun freilich nicht in der bloßen Aeußerlichkeit des sinnlichen Genusses, welchen auch die eudämonistischen Systeme der griechischen Philosophie in seiner Rohheit und Unfreiheit so viel als möglich von sich abzustreifen suchten, wie dieß insbesonders die in der letzten Entwicklungsstunde des Eudämonismus im epikuräischen Systeme in dieselbe eingeführte Besonnenheit hinlänglich kund gibt. Die Wahrheit der eudämonistischen Lehre hat vielmehr einen tieferen Grund als ihre äußerliche Darstellung auszusprechen vermochte, und diese Darstellung selbst ist nur die einseitige Folge des allgemeinen, in der freien Natur des Menschen liegenden Grundes aus dem sie hervorgegangen. Die Wahrheit der eudämonistischen Lehre liegt:

1. objektiver Weise in der Forderung; daß ein von dem Menschen zu suchendes Gut außerhalb dem Menschen liegen müsse, weil, wenn dieses in ihm und seiner Natur gelegen wäre, ein Streben darnach nicht vorhanden seyn könnte. Außer dieser objektiv richtigen Voraussetzung beruht dann

2. die eudämonistische Lehre subjektiver Weise auf dem nothwendigen Grunde des dem Menschen durch die Sinne sich offenbarenden Bedürfnisses, welches ihn nöthigt, nach Befriedigung desselben zu streben, und das in der wirklichen Befriedigung eines wirklichen Bedürfnisses ihm nothwendig einen momentan beglückenden Genuß gewährt. Es muß daher die wirkliche Befriedigung des höchsten menschlichen Bedürfnisses, die höchste Aufhebung der Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit seiner Natur allerdings als sein höchstes Gut erkannt werden, und seine Glückseligkeit muß allerdings von dem eigenen Besitze der Genüsse dessen, wonach er seinem innersten Wesen nach verlangt, abhängig seyn, weil der Mensch nur in dem, was er wirklich selbst empfindet, ein wirkliches Gut besitzen kann, und es kommt nur darauf an, daß die höchste Empfindung die der ganzen Natur des Menschen in ihrer größten Allgemeinheit und höchsten Einheit vollkommen genügende Empfindung als dieses höchste Gut bestimmt wird. Den Versuch einer solchen Bestimmung hat die eudämonistische Lehre

3. in der auf Besonnenheit des Genusses gegründeten Dauer desselben zu machen gesucht in der allerdings richtigen Voraussetzung, daß das rein Momentane und Vorübergehende kein wirklicher Besitz und folglich auch kein wahres Gut für den Menschen seyn könne, weil es durch die Vergänglichkeit selbst als das dem Menschen Entfliehende, und in dieser Flucht den Fluch der Entbehrung des augenblicklichen Genusses nach sich Ziehende und folglich statt wirklichen Genuß nur größere Entbehrung und größeren Mangel Hervorrufende erscheint. Mit diesem letzten Criterium wird aber die Einseitigkeit der aus der allgemeinen Voraussetzung herausgenommnen Folge, die im Eudämonismus nicht zum Bewußtseyn gekommen war, uns zum Be-

wußtseyn kommen können denn die objektive Wahrheit eines von dem Menschen anzustrebenden, nicht in ihm liegenden Gutes geht in der einseitigen Folge unter, daß dieses Gut in der äußerlichen, durch die sinnliche Wahrnehmung in uns eintretenden Natur zu suchen sei; denn wie diese Natur einerseits als blos im Momente mit uns zusammentreffend, nie in bleibender Vereinigung mit uns erscheint, so hebt sie andrerseits auch den Mangel des sinnlichen Empfindens nicht auf, indem sie nach jeder Befriedigung der Sinne das kaum gestillte Verlangen nothwendig aufs Neue weckt, da sie ihrer wesentlichen Eigenschaft nach immer wieder dem Genießenden entflieht. Eben darum, weil sie das Gefühl des Mangels erweckt, kann sie diesen Mangel nicht stillen; weil wir durch sie der Unvollkommenheit uns bewußt werden, können wir durch sie nicht auch diese Unvollkommenheit wieder aufheben. Statt ein objektives Gut zu gewähren erscheint sie vielmehr als der objektive Mangel für unsere subjektive Empfindung, durch den wir genöthigt werden, nach einem andern, nämlich nach dem dem Mangel gegenüberstehenden Gute zu streben. Es fällt daher mit der objektiven Wahrheit auch die subjektive in der einseitigen Anwendung des Eudämonismus weg, weil derselbe zwar eine Befriedigung des natürlichen Begehrens, aber keineswegs die innerlichste, sondern nur die äußerlichste, momentane und darum dem Wesen nach nicht seiende Befriedigung des wirklichen Verlangens als höchstes Gut bezeichnet hat, in welcher nach seiner eigenen Voraussetzung der Genießende nichts genießen oder besitzen kann, indem er selber blos den Eindruck nothwendiger Affektionen erleidet. Eine Affektion aber, die blos passiver Natur ist, kann dieser Natur nach blos leiden, aber nicht Genuß schaffen, und muß, da sie die Selbstständigkeit der Subjektivität ganz aufhebt, die subjektive Wahrheit und mit ihr auch die objektive dem Wesen nach verneinen. Wie die subjektive und objektive allgemeine Wahrheit der eudämonistischen Lehre durch die Einseitigkeit ihrer nothwendigen Anwendung auf die blos äußere Natur in sich zerfällt, so fällt mit beiden auch das subjekt-objektive Criterium der wahren und bleibenden Ei-

nigung des subjektiven Verlangens mit einem objektiven Gute in der Dauer des Besitzes weg, und die scheinbare Dauer der epikuräischen Glückseligkeit ist einerseits auf die Negation des Genusses selbst und andrerseits auf ein Objekt gegründet, dessen Wesen die Negation der Unveränderlichkeit und Dauer ist.

II. Der sonderheitliche Irrthum des eudämonistischen Systems.

§. 109.

Wie schon die aus der Natur des Menschen abgeleitete, allgemeine Bedeutung der eudämonischen Lehre die Einseitigkeit ihrer Begründung kund gegeben, indem die zu Grunde gelegten allgemeinen Voraussetzungen nicht erschöpfend in die Folge eingegangen, sondern nur nach ihrer negativen Seite hin von dieser Anschauung begriffen worden waren, so läßt sich nun in der sonderheitlichen Bestimmung der philosophischen Begründung dieser Lehre die Unrichtigkeit und Mangelhaftigkeit dieser Begründung um so leichter nachweisen. Die eudämonistische Lehre erweist sich jedem der drei Gesetze des Denkens gegenüber als eine einseitige und unwahre. Indem in ihr erstens die Möglichkeit der philosophischen Begründung überhaupt durch ihre Voraussetzung aufgehoben, zweitens die Richtigkeit ihres eigenen Obersatzes durch den widersprechenden Zusatz der Besonnenheit negirt und drittens die einheitliche Bestimmung der Prinzipienhaftigkeit des Obersatzes durch die ihm zugeschriebenen Eigenschaften aufgehoben sind.

ad 1. Wenn die Sinnesaffektion als eine an sich nothwendige und untrügliche vorausgesetzt wird, so hört jede subjektive Unterscheidung und mit ihr jedes philosophische Bewußtseyn der Wahrheit von selber auf. Wenn es noch eine Wahrheit gibt, so ist sie eine von der Objektivität nothwendig hervorgebrachte und folglich unfreie und unbewußte, weil das Subjekt darüber durchaus nicht zweifeln und folglich

auch nicht denken kann. Eine Wahrheit aber, von der man nichts weiß, ist wenigstens für den keine Wahrheit, der nichts von ihr weiß, und eine philosophische Begründung des Bewußtseyns durch das reine Nichtbewußtseyn ist unmöglich. Man muß daher entweder den Eudämonismus in dieser seiner Voraussetzung, oder die Philosophie verläugnen.

ad 2. Wenn durch Epikur die Besonnenheit zur untrüglichen Sinneswahrnehmung als nothwendiger, mitwirkender Bestimmungsgrund zur Erlangung des höchsten Gutes erachtet wird, so hat er mit dieser doppelten Voraussetzung den unbewußten Widerspruch seines Systems offen dargelegt, weil entweder die Sinneswahrnehmung untrüglich ist oder nicht, und wenn sie untrüglich ist, eine Besonnenheit als zweites Moment des über die Sinne wachenden Verstandes unmöglich seyn muß, wenn sie aber nicht untrüglich sind, d. h. wenn wirklich noch eine weitere Besonnenheit, die zur Sinnesaffectation hinzukommt, nothwendig oder auch nur möglich ist, so fällt das ganze System in seiner ersten Voraussetzung zusammen.

ad 3. Soll das epukuräische System eine wirkliche Wahrheit enthalten, so muß es ein wirkliches, einheitliches Prinzip des menschlichen Handelns anzugeben im Stande seyn. Ein Prinzip muß aber allgemein umfassend, in jedem Falle anwendbar und in sich einheitlich bestimmt seyn. Dieser dreifachen Voraussetzung aber widerspricht der Eudämonismus, weil er

1. nicht allgemein umfassend ist, da er nicht alle Kräfte des Menschen, sondern nur die Sinnesthätigkeit berücksichtigt, da er ferner nicht allen Menschen Glückseligkeit gewähren kann, sondern Einige nothwendig von ihr ausschließen muß, und da er sich endlich auch nicht über alle Zustände und Verhältnisse des Menschen, die an der Veränderlichkeit und Ungleichheit des zeitlichen Lebens Antheil nehmen müssen, erstreckt.

2. Weil er das höchste Gut des Menschen nicht in die Macht des Menschen selber, sondern in außer ihm liegende Zufälligkeit legt, von welchen der Mensch abhängig ist, so daß das höchste Gut des Menschen an die Stelle eines einheit-

lichen Zieles aus einer Summe von bloßen Zufälligkeiten bestehen würde, in deren Besitz vollständig nicht ein Mensch, jedenfalls aber nicht jeder Mensch gelangen könnte. Der Zweck meines Strebens kann aber nur von mir selbst bestimmt werden, und was nicht von dem Menschen abhängig ist, was er nicht mit Gewißheit erreichen kann, das kann er auch nicht vernünftiger Weise als Zweck seiner Thätigkeit setzen.

3. Soll der Eudämonismus das höchste Gut des Menscheu bestimmen, so muß er auf das Wesen der menschlichen Natur gegründet seyn, denn das höchste Gut des Menschen kann nur ein dem menschlichen Wesen entsprechendes und der Mensch nur als Mensch glückselig seyn. Nun ist aber die Lehre des Eudämonismus auf diejenige natürliche Beschaffenheit des Menschen gegründet, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat. Sie bezieht sich also nicht auf die eigenthümliche Natur des Menschen und kann folglich keine Glückseligkeit als höchstes Gut des Menschen bestimmen, die dem Menschen als solchem zukommen muß.

Der Eudämonismus gibt also weder ein Princip noch ein Moralprincip und am allerwenigsten ein Moralprincip für den Menschen an.

III. Die einheitliche bleibende Bedeutung des Eudämonismus für alle Zeiten.

§. 110.

Trotz der Einseitigkeit und der aus dieser Einseitigkeit hervorgehenden Irrthümer der eudämonistischen und epikuräischen Moral liegt derselben, wie die allgemeine Ableitung nachgewiesen, doch eine innere Wahrheit zu Grunde, die in dieser Innerlichkeit nothwendig einen einheitlich und bleibenden Werth für das menschliche Bewußtseyn haben muß. Zwar die Griechen konnten diesen allgemeinen Grund, der in einer ewigen Natur des Menschen liegt, aus der sinnlichen Natur nicht ableiten, aber doch durch diese für denselben Zeugniß geben. Dem späteren und ins-

besonders dem christlichen Bewußtseyn mußte es überlassen bleiben, die Tiefe dieses Grundes zu begreifen. Was der Mensch wirklich mit der innersten Kraft seines Lebens ergreifen, empfinden und besitzen kann als ein zuerst noch außer ihm Bestehendes und durch seine eigene Wahl mit freier Thätigkeit somit ihm zu Vereinigendes, daß er es dauernd frei und ewig besitzt, das allein kann als das objektive Ziel alles subjektiven Strebens ihm vorschweben. Der Mensch muß nach Glückseligkeit streben; nur daß diese Glückseligkeit aus einem andern Objekte und durch eine andere Thätigkeit und für eine andere Dauer von ihm gewonnen werden muß, als der Eudämonismus erkannte. Um dieser tieferen Bedeutung willen hat daher auch die alte Glückseligkeits-Lehre in mannigfaltiger Umgestaltung alle Zeiten durchwandert und sich in allen Jahrhunderten Geltung zu verschaffen gewußt. Die christliche Moral aber vermag das negative derselben, welches in seiner äußersten Spitze mit der Sünde und der Verläugnung der Glückseligkeit wie der Tugend zusammenfällt, durch die Darlegung des höchsten und innerlichsten Principes der wahren Glückseligkeit des Menschen aufzuheben, wird aber nur dann der negativen Seite derselben wahrhaft begegnen, wenn sie ihre höchste Naturgemäßheit nicht blos in Hinweisung auf eine unbewußte Zukunft, sondern in der Entfaltung des tiefsten Bewußtseyns der Gegenwart darzulegen versteht.

2. Das subjektive Natursystem der griechischen Moral.

a. Allgemeine Grundlage des subjektiven Natursystems der griechischen Moralphilosophie.

I. Allgemeine Bestimmung dieser Grundlage.

§. 111.

Wie die subjektive Erkenntniß nothwendig von der zuerst unbewußten Erfahrung ausgeht, so kann sie eben darum nicht bei der bloß bewußtlosen Nothwendigkeit derselben stehen bleiben, sondern muß durch die Thätigkeit des Denkens selbst, zum Be-

wußtseyn der innern freien Bewegung gelangen, durch welche die äußere Erfahrung erst zur subjektiven Erkenntniß wird. Zwar bleiben die meisten bei den blos individuellen Vorstellungen der sinnlichen Wahrnehmung stehen, ohne es je zum bestimmten Begriffe zu bringen. Dieses Stehenbleiben ist aber nicht das der menschlichen Natur gemäße Verhältniß, was sich selbst bei denen kund gibt, die es nicht über die sinnlichen Vorstellungen hinaus gebracht, indem sie von der Bewußtlosigkeit und Leerheit dieses Zustandes gequält, einerseits um so begieriger nach neuen Gegenständen der Vorstellung sich umsehen und dadurch Zeugniß von der Haltlosigkeit des eigenen Zustandes ablegen, andrerseits den äußern Verhältnissen gegenüber auf unbegründeten Voraussetzungen und Meinungen um so eigensinniger und willkührlicher bestehen, je unvernünftiger dieselben sind, und damit gleichfalls bezeugen, daß auch in ihnen noch der entgegengesetzte Ausgangspunkt von der rein nothwendigen Erfahrung sich thätig erweist, obwohl sie in aller Weise denselben unter der äußern Gedankenlosigkeit zu verhüllen sich bemühen. Ist daher auch bei den am wenigsten zum Bewußtseyn kommenden Menschen noch der innere subjektive freie Grund ihres Bewußtseyns thätig, so muß er um so lebendiger in denen sich offenbaren, welche der nothwendigen Erfahrung gegenüber dieses innern und freien Einheitspunktes aller Erkenntniß gewiß geworden sind. Jemehr daher durch die philosophische Bewegung das Bewußtseyn erwacht, daß der Mensch das Verhältniß der äußern Erscheinung zu sich in sich zu bestimmen vermag durch eine ihm wesentlich inne wohnende Thätigkeit, in welcher er einen außer aller Erscheinung befindlichen Anhaltspunkt besitzt, um an und durch denselben alle Erscheinung mit ihm und unter einander zu vergleichen, desto lebhafter muß auch der Versuch werden, das Verhältniß zu bestimmen, welches er sich selbst durch eigene Selbstbestimmung zu jenen von ihm erkannten Objekten zu geben vermag. In diesem Bestreben, dieses Verhältniß von Innen heraus zu bestimmen, liegt der zweite Ausgangspunkt der griechischen Moralphilosophie.

II. Der sonderheitliche Ausgangspunkt des subjektiven Princips der griechischen Moral.

§. 112.

Der auf dem entwickelten Bewußtseyn ruhende, subjektive Ausgangspunkt der griechischen Moral konnte erst dann geschichtlich hervortreten, als die Philosophie in der ersten spekulativen Bestimmung der Objektivität bis zum Ausdruck eines entschiedenen Gegensatzes des denkenden Subjektes mit der objektiven Erscheinung gekommen war. Nachdem nun bereits die pythagoräische Philosophie die subjektiven Formen der Erkenntniß, wie sie in den Zahlenverhältnissen ausgesprochen waren, mit dem objektiven Daseyn der Dinge verwechselt hatte, und in weiterem Fortgehen nach dieser Richtung die eleatische Philosophie geradezu die äußere Erscheinung für Täuschung, die Vernunftanschauung aber in ihrer Allgemeinheit für das allein wahrhaft Seiende erklärt hatte, war damit der subjektiven Auffassung der breiteste Boden gegeben, um in dem reinsten Gegensatze mit aller Objektivität des Daseyns alles von sich allein abhängig zu machen. Als daher nach Sokrates die philosophische Bewegung alle Erkenntniß auf das moralische Bewußtseyn zurückzuführen suchte, war damit ein weiterer bestimmter Ausgangspunkt für das moralische Bewußtseyn bereits geschichtlich angebahnt, und der eudämonistischen Philosophie gegenüber, welche im objektiven Natur-Realismus an die vorausgehende Schule der Atomisten sich angeschlossen, bildete sich im nothwendigen Gegensatze das Princip der subjektiven Tugendlehre aus, die an die eifrigsten Gegner der Atomisten, an die eleatischen Idealisten, sich anschloß.

III. Die einheitlichen bestimmten Formen des subjektiven Princips der griechischen Moral.

§. 113.

Indem das subjektive Moralprincip von dem mit der Erscheinungswelt im Gegensatz stehenden innern Ausgangspunkte

des menschlichen Bewußtseyns ausgehen mußte, war ihm damit die bestimmte Bahn vorgezeichnet, die es durchlaufen mußte. In diesem Ausgangspunkt lag nämlich ein weiterer Gegensatz, in wie ferne nämlich einerseits der philosophische Grund der Erkenntniß und der Bestimmung des Verhältnisses der Erscheinung zum Subjekte in seiner Allgemeinheit auch zum Princip der Bestimmung des Subjektes gegenüber der Erscheinung oder zum Moralprincip gemacht werden konnte; oder indem man andrerseits das allgemeine philosophische Princip der Erkenntniß und der in ihr liegenden Bestimmung des Verhältnisses der Erscheinung zum Subjekte mit dem willkührlichen Ausgangspunkte der Selbstbestimmung gegenüber den Objekten verwechselte. Wie aber der eine Ausgangspunkt durch den Grund des Denkens den des Handelns, durch die Philosophie die Moral, und der andere durch den Grund des Handelns den des Denkens, durch die Moral die Philosophie zu ersetzen suchte, so war noch ein dritter Versuch möglich, der in der Ausgleichung beider den ethischen Ausgangspunkt mit dem philosophischen Bewußtseyn der reinen Subjektivität zu identificiren suchte. Dem ersten Versuch dieser Entwicklung begegnen wir in der megarischen, dem zweiten in der cynischen und dem dritten in der stoischen Schule.

β. Die besondern Entwicklungsformen des subjektiven Moralprincips.

I. Die megarische Schule.

§. 114.

Der Stifter der megarischen Schule, Eukleides, war ein von den Eleaten gebildeter Schüler des Sokrates. Er wendete den Grundsatz der Eleaten, daß alles Seiende Eins, und daß Eins Alles sei, auf die Moral an, indem er lehrte, das Gute sei das Seiende und Eins, sich selbst gleich, obwohl mit mancherlei Namen bezeichnet, das dem Guten Entgegengesetzte aber sei das Nichtseyn. Diese Lehre in ihrer Allgemeinheit war nichts Anderes, als ein durch das sokratische Princip herbeige-

führter, neuer Ausdruck für die ältere eleatische Anschauung, und es war nur eine reine Folge des Obersatzes dieser Schule, die sich, durch dialektische Uebung auszeichnete und mehrere Elenchen oder Trugschlüsse gegen die übrigen philosophischen Systeme erfand, um das subjektive Bewußtseyn um so sicherer als ein philosophisches, begründetes darzustellen und die, nach ihrem Ausdruck, der menschlichen Würde zukommende Bestimmung, nur nach vernünftigen Gründen zu handeln, um so gewisser zu erreichen, wie sie später durch Herillus und Andere bestimmter, als durch den Satz des Eukleides ausgesprochen wurde, daß das Gute mit der Erkenntniß und Wissenschaft Eins sei. Da nämlich schon die Eleaten die Vernunft mit dem Seienden identificirt hatten, so war die weitere Identification der Vernunft-Erkenntniß mit dem Guten nur die einfach nothwendige Consequenz. Wie aber die Eleaten selbst blos im Gegensatz mit den Atomisten ihre wahre Bedeutung hatten, und wegen der Einseitigkeit der einfachen Verwechslung des Allgemeinen mit der Einheit, durch welche die Besonderheit der Erscheinung nur geläugnet, aber nicht erklärt wurde, eine weitere philosophische Vermittlung hervorriefen, so war ein bloßes Zurückgehen auf das Princip derselben und dessen Anwendung auf das Moralprincip nicht hinreichend, um den im Moralprincip liegenden neuen Ausgangspunkt des Bewußtseyns vollständig mit den obschwebenden Gegensätzen auszugleichen.

II. Die cynische Schule.

§. 115.

Neben der Allgemeinheit des Moralprincips der Megariker, welche den Vernunft-Idealismus der Eleaten geradezu mit dem Moralprincip identificirten, bildete sich, im Gegensatze mit demselben, durch einen andern Schüler des Sokrates, Antisthenes, das nicht blos der Erscheinungswelt, sondern auch der philosophischen Bewegung gegenüber tretende Princip der rein individuellen Subjektivität der sogenannten cynischen Schule aus. Diese stützte sich auf den Gegensatz der eudämonistischen

Lehre, die gleichfalls gleichzeitig durch Aristipp in Athen gelehrt wurde, und behauptete, daß, weil es unmöglich sei, daß der Mensch die Dinge von sich abhängig mache, er nothwendig im Gegensatz von den Dingen unabhängig sich machen müsse. Göttlich sei es allein, nichts zu bedürfen. Die wahre Tugend bestehe also darin, sich selbst zu überwinden, sich selbst zu beherrschen und aller Weichlichkeit des Lebens zu entsagen. Dieß allein sei die den Weisen angemessene Tugend und Gottähnlichkeit. Diesen Obersätzen, die sie ohne weitere philosophische Begründung auf sich selbst beruhen ließen, suchten sie praktische Geltung durch die anschauliche Durchführung im Leben zu verschaffen, was einerseits allerdings auf dem innern Grunde beruhte, daß nur das wirklich Ausführbare Princip des menschlichen Handelns seyn könne, andrerseits aber auch die nothwendige Folge hatte, daß die Cyniker, durch ihre Verachtung aller äußern Lebensverhältnisse, alle Humanität und menschliche Bildung verletzten und den innern Widerspruch eines auf reine Individualität gegründeten Handelns mit der Allgemeinheit eines für Alle gleichmäßig geltenden Princips offenbarten. Die ersten Anhänger der cynischen Schule wußten sich durch das Originelle, das in jeder reinen Subjektivität liegt, und unter denen Diogenes von Synope durch die hervorstechendste Individualität und natürlichen Witz sich auszeichnete, einige Geltung zu verschaffen. Die Nachahmer derselben aber mußten nothwendig, da ihnen der allgemeine Grund des Zusammenhanges mit der menschlichen Entwicklung fehlte, und nun auch die Originalität und der Reiz der Neuheit der Erscheinung wegfiel, immer tiefer sinken und zuletzt in Schmutz und Frechheit untergehen.

III. Die stoische Schule.

§. 116.

Während sowohl die megarische wie die cynische Schule durch die Einseitigkeit ihres zu allgemeinen oder zu individuellen Ausgangspunktes ohne nachhaltigen Erfolg blieben, hat dagegen die stoische Schule durch Ceno, den Schüler des Cynikers

Crates und des Megarikers Stylpon gegründet, durch die Vereinigung der beiden zu Grunde liegenden Voraussetzungen eine größere Bedeutung erlangt. Die stoische Moral sucht die Einseitigkeit des cynischen Princips aufzuheben, indem es an die Stelle der blos negativen Entsagung den positiven Besitz des Selbstbewußtseyns zu setzen sucht, das in jener innern Zufriedenheit beruht, die aus der der menschlichen Natur angemessenen Selbstgenügsamkeit hervorgeht, vernünftig, und folglich des Menschen würdig gehandelt zu haben. Die cynische Gottähnlichkeit des Nichtsbedürfens konnte den Menschen um so weniger für die auferlegte Entsagung entschädigen, als sie auf die einfache Verwechslung der göttlichen Natur, die darum nichts bedarf, weil sie eben an sich Alles besitzt und keinen Mangel hat, mit der menschlichen gegründet ist, die eben darum immer bedarf, weil sie durch ihren Gegensatz mit dieser göttlichen Natur an sich schon an das Bewußtseyn der Unvollkommenheit angewiesen ist, in welcher die angeborne Gewißheit liegt, daß der Mensch wirklich noch eines Andern außer sich bedarf. Zugleich aber war der Allgemeinheit der megarischen Schule in ihrer Einseitigkeit durch die Stoa dadurch begegnet, daß den Menschen die Vernünftigkeit seines Handelns als die subjektive innerlichste Gewißheit seines Bewußtseyns erschien, und daß er in der Erfüllung des allgemeinen Vernunftgesetzes auch das Gesetz des eigenen Selbstbewußtseyns erfüllen sollte. Darum lehrte die Stoa, die Tugend sei der alleinige Zweck des menschlichen Handelns, die der Mensch um ihrer selbstwillen lieben müsse, weil sie das des Menschen würdigste Ziel des Lebens sei. Selbstgenügsamkeit wurde daher als nothwendiges Mittel zu dieser Tugend und die Ueberwindung des Schmerzes als Offenbarung der moralischen Kraft und der menschlichen Würde betrachtet. Durch diese Grundsätze wurde die subjektive Freiheit des Menschen in ihrer einseitigen Selbstgenügsamkeit aufgefaßt, aber zugleich der objektiven Beziehungen entkleidet. Das philosophische Bewußtseyn wurde nothwendig mit dem subjektiv moralischen identificirt, hatte aber gerade in dieser Identification eine folgenreiche Macht auf jedes bessere

Gefühl des Menschen, das in der dunkeln Erinnerung an einen großen und ewigen Beruf an dem Zielpunkte der Menschenwürde festhielt und nur ein solches Handeln als ein des Menschen würdiges betrachten konnte, welches auf die Freiheit des Gedankens und der innern Selbstbestimmung in ihrer Unabhängigkeit, von aller unfreien Objektivität gegründet war.

γ. Die bestimmte einheitliche Bedeutung des subjektiven Moralprincips.

I. Die allgemeine Wahrheit desselben.

§. 117.

Wie die epikuräische Moral auf dem nothwendigen Ausgang von dem menschlichen Bedürfniß und die unabweisbare Zufriedenstellung desselben, also auf einem nothwendigen Ausgangspunkt geblieben war, in demselben aber den sonderheitlichen Unterschied der menschlichen Natur übersehen hatte, so war die subjektive Moral der megarischen, wie der cynischen und stoischen Schule auf das in dem denkenden Bewußtseyn liegende, unterscheidende Verhältniß der menschlichen Natur von jedem natürlichen Daseyn außer demselben gegründet. In diesem unterscheidenden Bewußtseyn lag ein eben so nothwendiger Ausgangspunkt, der von dem Menschen nie ganz vergessen werden kann, wie in der epikuräischen Moral, weil der Mensch ebenso wenig die Verschiedenheit seines natürlichen Bewußtseyns im Denken als den allgemeinen Grund desselben in der sinnlichen Erfahrung ganz außer Acht lassen kann. So wie er seiner Natur und seines Lebens sich bewußt ist, muß er sich nothwendiger Weise auch seiner selbst bewußt seyn und je mehr er dieses Selbstbewußtseyns durch das Denken sich bemächtigt hat, desto wesentlicher muß ihm die Herrschaft über sich selbst und die freie Selbstbestimmung als der auszeichnende Charakter seiner Menschenwürde erscheinen. Darum hat die stoische Lehre einen eben so tiefen Anklang in ihrer Zeit gefunden, als die epikuräische und die ausgezeichnetsten Männer des Alterthums hatten vor Allem

entweder mit Entschiedenheit sich ihr hingegeben, oder doch die überwiegende Hoheit der stoischen Gesinnung und die Achtung gebietende Würde derselben anzuerkennen sich gezwungen gesehen. Auch dann, wenn diese Männer, dem sinnlichen Lebensgenusse ergeben, die natürliche Neigung zur epikuräischen Moral nicht verheimlichten, kämpften sie noch mit sich für die Aufrechthaltung der strengen Grundsätze der Stoa, wie Horaz dieses in verschiedenen Stellen seiner Satyren und Briefe aufrichtig genug von sich selber bekennt. Es mußte also wohl ein tiefer Grund in dem menschlichen Bewußtseyn liegen, der eine der sinnlichen Begierde so sehr widersprechende Moral, wie die Stoa sie verkündete, ohne irgend einen objektiven Anhaltspunkt nur durch die Macht des freien Bewußtseyns geleitet anerkennen mußte. So tief war das Bewußtseyn der Freiheit und innern Würde des Menschen in das Selbstbewußtseyn derselben eingepflanzt, daß er ohne irgend ein objektives Sittengesetz sich bis zu dieser Höhe der Anerkennung der höchsten Würde des Menschen in seiner Freiheit leiten ließ. So entsprach nach dieser Seite hin das stoische Moralprincip allerdings den Anforderungen an ein Princip des subjektiven freien Selbstbewußtseyns, indem es einerseits dem menschlichen Bewußtseyn in seinem unterscheidenden Verhältnisse durch die Appellation an die menschliche Würde, dem philosophischen durch die Hinweisung auf die nothwendige Vernunftgemäßheit und dem ethischen durch die Feststellung eines frei gewollten Zweckes und zwar des höchsten Zweckes des menschlichen Handelns, der Tugend, Genüge zu leisten schien.

II. Der sonderheitliche Irrthum des subjektiven Moralprincips.

§. 118.

Während die stoische Moral einerseits allen Anforderungen Genüge zu leisten scheint, welche man an ein Moralprincip von Seite des subjektiven menschlichen Bewußtseyns stellen kann, so ist dieses doch in demselben in eben so einseitiger Weise der Fall,

wie in dem entgegengesetzten epikuräischen System, und eine Tugend ohne Glückseligkeit kann eben so wenig das mögliche Ziel des freien Strebens des Menschen seyn, als eine Glückseligkeit ohne Tugend. Wie in der letztern die wahre Freiheit und das Ziel des menschlichen Strebens in seinem Grunde negirt ist, so ist der erstere der wahre Ausgangspunkt und damit auch das wahre Heil desselben nur einseitig anerkannt. Von der stoischen Moral muß daher ebenso nothwendig, wie von der epikuräischen wahr seyn, daß das Princip derselben der Allgemeinheit der nothwendigen Voraussetzung, der sonderheitlichen Anwendung der nothwendigen Folgen und der einheitlichen Bestimmung der Freiheit zugleich widerspricht. Da nun die der Stoa vorausgehenden Versuche der megarischen und cynischen Moralphilosophie selbst nur die einseitigen Ausgangspunkte der Stoa sind, welche beide in einer höhern Einheit umfaßt, so wird die Unrichtigkeit jener Voraussetzungen einer weiteren Widerlegung nicht bedürfen, sobald uns die Unhaltbarkeit und Einseitigkeit der stoischen Moral klar geworden. Nun ist aber in Beziehung auf die stoische Moral und die Allgemeinheit ihres Principes leicht einzusehen, daß

1. Die Allgemeinheit dieses Moralprincips auf der Verwechslung des Grundes mit dem Ziele des menschlichen Strebens beruht, und folglich dem Wesen nach die stoische Moral mit der menschlichen Natur sich gerade dadurch in Widerspruch setzt, wodurch sie der menschlichen Natur zu entsprechen scheint. Da nämlich der Mensch durch die Mangelhaftigkeit seiner Natur genöthigt wird nach der Aufhebung dieser Unvollkommenheit durch seine freie Thätigkeit zu streben, so kann das Ziel dieses Strebens nicht eben da liegen, wo der Grund desselben zu finden ist. Liegt nun aber der Grund dieses Strebens in der menschlichen Natur, so kann nicht in derselben Natur die Aufhebung dieses Grundes liegen. Wenn der Mensch nach irgend einem Ziele strebt, um den Grund dieses Strebens durch seine Thätigkeit aufzuheben, so kann die Aufhebung desselben weder in der strebenden Thätigkeit selber, noch in dem Grunde und

Ausgangspunkt derselben liegen, sondern das Ziel der Bewegung muß von dem Anfang und der Bewegung selbst verschieden seyn. Durch die stoische Moral aber werden offenbar alle drei als Eins gesetzt, und das Streben nach einem Ziel wird mit dem Ziele selbst verwechselt. Wäre aber die menschliche Natur vollkommen in sich, so würde sie nicht nach einem andern Zustande ringen und mit sich selber kämpfen müssen. Wenn sie aber mit sich selber ringt und kämpft, so sind offenbar zwei Gegensätze in ihr, welche beide relativ seyn müssen und von denen also keiner für sich die Macht haben kann, den andern, der auch ein natürlicher Grund ist, ganz und gar aufzuheben, weil sonst die Natur durch sich selbst sich selbst negiren würde. Eine solche Voraussetzung beruht daher offenbar auf einem in der Stoa verhüllt gebliebenen Widerspruche. Dieser Widerspruch ist aber

2. in der Sonderheitlichkeit seiner philosophischen Vermittlung auch in der Stoa dadurch offenbar geworden, daß die Tugend aus der Selbstachtung, die Selbstachtung aber aus dem vernunftgemäßen Handeln und umgekehrt wieder, die Vernunftgemäßheit des Handelns aus der Selbstachtung abgeleitet werden mußte. Der Satz der Stoa, daß die Tugend rein um ihrer selbst willen, ohne alle Rücksicht auf die damit verbundene Glückseligkeit gesucht werden müsse und daß also die Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der menschlichen Seele für den Tugendhaften rein gleichgültig seyn müsse, widerspricht nothwendig der unumgänglich zum stoischen Princip gehörigen Voraussetzung, daß der Mensch die Tugend nicht an sich besitze, sondern erst nach ihr streben müsse, und widerspricht eben so sehr der andern Voraussetzung, daß der Mensch nach Glückseligkeit verlangend, diese Glückseligkeit außer sich nicht erreichen könne, weil die Welt der Erscheinung nicht von ihm abhängig sei und er sie folglich in sich selber, nämlich in der Tugend und Selbstachtung suchen müsse. Wenn aber die stoische Moral von der Voraussetzung ausgeht, daß der Mensch die Unvollkommenheit seines Zustandes durch seine freie Thätigkeit aufzuheben suchen müsse, so setzt sie einerseits die schon nachgewiesene Unmöglichkeit, daß

der Mensch durch seine Natur seine Natur verläugne, also einen unvernünftigen Folgesatz, andrerseits, wenn sie das Streben nach Glückseligkeit zugibt und doch eine Tugend ohne Glückseligkeit als Ziel des menschlichen Strebens setzt, setzt sie sich mit der menschlichen Natur und mit dem Grunde alles möglichen Strebens in Widerspruch, was um so offener hervortritt, wenn die strenge Consequenz der Gleichgültigkeit des Tugendhaften gegen die Unsterblichkeit der Seele in Betrachtung gezogen wird. Wenn ich nämlich nur des zeitlichen Lebens gewiß bin, so ist offenbar das zeitliche Bedürfniß meines Lebens, welches in der Sinnlichkeit sein Maaß hat, das nothwendig charakteristische Kennzeichen desselben; indem ich nun dem zeitlichen Bedürfnisse meines rein zeitlichen Daseyns widerspreche, gebe ich ein an sich Gewisses und natürlich Nothwendiges hin, ohne irgend einen vernünftigen Grund dafür zu haben, und handle offenbar unvernünftig, indem ich das Gewisse und Nothwendige, das wesentliche Maaß meiner Natur verläugne. Handle ich aber unvernünftig, so fällt die Selbstachtung weg und mit ihr nothwendig auch die Tugend. Wer aber das Streben nach Glückseligkeit um der Tugend willen aufgibt, der handelt unnatürlich und unvernünftig und folglich lasterhaft. Nach der stoischen Moral werde ich also eben dadurch die Tugend verläugnen, wodurch ich sie suche und indem ich die Glückseligkeit hingebe für die Tugend, auch keine Tugend mehr besitzen, weil keine Glückseligkeit. Es ist folglich nach stoischen Grundsätzen unmöglich tugendhaft zu seyn, weil es nach den letzten Voraussetzungen derselben unmöglich ist, vernünftig zu handeln. Wie aber die stoische Moral in ihrer letzten Consequenz mit sich selbst im Widerspruche und folglich in ihrer strengen Durchführung unmöglich ist, so steht sie

3. auch mit der angestrebten Einheit des Bewußtseyns der Freiheit in gleichem Widerspruch, indem sie die wahre Freiheit und ihre mögliche Lebensäußerung gerade dadurch aufhebt, wodurch sie dieselbe zu setzen scheint. Indem nämlich der Mensch in dem höchsten Ziele seines Strebens auf sich und seinen subjektiven und individuellen Willen allein angewiesen ist,

negirt er in dieser individuellen Selbstachtung die Achtung aller übrigen Menschen und damit das Verhältniß seiner eigenen Freiheit zur Freiheit außer sich. Der Mensch kann vermöge des stoischen Moralprinzips um keines andern Menschen willen außer sich handeln wollen und verläugnet also nothwendig das Prinzip eines gemeinschaftlichen Zusammenlebens, eines gemeinschaftlichen Zieles mit allen übrigen Menschen. Er schließt sich in sich selber ein und von allen Uebrigen ab und während er für irgend eine große, allen Menschen gleich zuträgliche Sache thätig zu seyn scheint, kann er doch nur so handeln mit dem Gedanken der Ausschließung aller Rücksicht auf den Dienst, den er dadurch den übrigen Menschen erweist. Der Stolz findet allerdings Befriedigung in der stoischen Moral, aber die Liebe nicht. Der Mensch kann hassen, in wie ferne er ein Stoiker seyn will, aber er kann nicht lieben, und es ist kein innerer Grund in der Stoa, der den Satan abhalten könnte, ein Stoiker zu werden. Während also der Stoiker die höchste Menschenwürde in sich zu achten strebt, muß er sie in allen übrigen Menschen verletzen und indem er eine Freiheit in sich allein ponirt und durch diese sich ein, in ihm beschlossenes Ziel seines freien Handelns zu setzen bemüht ist, negirt er die freie Persönlichkeit und die gleiche Berechtigung derselben außer sich und hebt mit dem Bewußtseyn des Seyns die Freiheit außerhalb der individuellen und subjektiven eigenen Willensfreiheit das Verhältniß derselben und mit demselben auch das Seyn selbst auf. Ein freies Ziel des freien Handelns ist also in der stoischen Moral unmöglich. Weil außerhalb dem freien Individuum das Seyn der Freiheit durch das individuelle Streben derselben geläugnet wird, muß auch innerhalb dieses Strebens das Ziel derselben als ein unfreies gedacht werden, weil das Streben als ein individuell freies bestimmt werden muß. Der Mensch mußte also, um seiner Freiheit ein Ziel zu setzen, die Freiheit außer sich und in sich, in Gott, in den übrigen Menschen und in sich selber negiren und mit dieser Negation, die Unfreiheit zum Ziel der Freiheit setzen. Es fehlt folglich der stoischen Moral die Wahrheit der allgemeinen Begründung,

wie die Wahrheit der subjektiven Anwendbarkeit und mit beiden zugleich, die Wahrheit eines einheitlich freien Zieles.

III. Die einheitliche Bedeutung der stoischen Moral für die allgemeine geschichtliche Entwicklung des menschlichen Freiheitsbewußtseyns.

§. 119.

Wie die einseitige Auffassung der menschlichen Natur in der stoischen Moral das Princip derselben zwar allerdings als ein irrthümliches erscheinen ließ, so war diese Irrthümlichkeit doch nur in so ferne mit dieser Anschauungsweise verbunden, als dieselbe eben nur eine Seite der menschlichen Natur ins Auge faßte und nicht die ganze Natur. Daher war sie in der Unmöglichkeit, die andere Seite eben dieser Natur, die natürliche Nothwendigkeit und sinnliche Mangelhaftigkeit durch den einseitigen Gegensatz aufzuheben und über die menschliche Natur hinausgehend, das objektive, wahrhaft freie Princip der Moral zu finden. Diese Anschauungsweise war aber in Griechenland die nothwendige Folge des rein subjektiven Verhältnisses des Menschen, die es nur mit der äußerlichen Objektivität der Erscheinung zu thun hatte, und von einem höhern, freien Objekte des menschlichen Bewußtseyns aus sich selbst keine positive Erkenntniß gewinnen konnte. Dieses natürliche Verhältniß für sich betrachtet, hat aber die stoische Moral, wenn sie nicht in ihrer reinen Einseitigkeit und Negation des menschlichen Strebens nach Glückseligkeit aufgefaßt wird, eine bleibende Bedeutung für alle Zeiten. Außerdem daß sie ein kräftiges Zeugniß für die höhere Würde und Bestimmung des Menschen ablegt, ist die Hinweisung auf die durch die freie Kraft des Willens, der Vergänglichkeit und der äußern Erscheinung gegenüber, in dem Menschen herrschen könnende Entsagung und die Achtung der Tugend um ihrer selbst willen ein bleibendes Merkmal der bessern moralischen Richtung des Menschen. Auch das Christenthum mußte daher

die Grundsätze der Stoa nach dieser einen Seite hin in sich aufnehmen, um dieselben zu ihrer höchsten Einheit und Allgemeinheit zu läutern und zu erheben. Nur daß es an die Stelle des leeren Abstraktums der Tugend, das positive und absolute göttliche Wesen selber zum Ziele des sittlichen Strebens des Menschen setzen und von Gott lehren mußte, daß er um seiner selbst willen geliebt werden müsse. Mit diesem subjektiven höchsten Ziele des menschlichen Strebens war dann auch das objektive höchste gesetzt, mit der höchsten Tugend die Gewißheit der höchsten Seligkeit verbunden und des Menschen höchste Würde in der sittlichen Vervollkommnung seiner selbst, welche die Gegensätze in sich, durch einen höhern Anhaltspunkt außer sich auszugleichen vermochte, erkannt. In dieser sittlichen Würde der freien Liebe zu dem höchsten Wesen, war die Quelle aller Selbstachtung und in dem überzeitlichen Ziel des zeitlichen Strebens und der darin möglichen Aufhebung der zeitlichen Gegensätze, die wahre Vernünftigkeit des menschlichen Handelns gefunden. Das Criterium der Stoa, daß der Mensch, um sittlich zu handeln, vernünftig und seines Wesens würdig handeln müsse, ist das bleibende Criterium des moralischen Bewußtseyns aller Zeiten.

3. Die subjekt-objektiven Natursysteme der griechischen Moralphilosophie.

α. Allgemeine Begründung der letzten Entwicklungsform der griechischen Moralphilosophie.

I. Die allgemeine Bestimmung des Ausgangspunktes dieser Entwicklungsform.

§. 120.

Da die beiden bisher entwickelten Systeme der griechischen Moral von der menschlichen Natur ausgingen und die Glückseligkeitslehre wie die Tugendlehre eine einseitige Wahrheit für sich hatte, so war nun das Bewußtseyn wieder in der Schwebe zwischen zwei prinzipiellen festgehaltenen Gegensätzen; und hatte

der Mensch durch beide keine Erkenntniß von einem sittlichen Prinzip seiner Freiheit, so hatte er nach denselben wieder kein bestimmtes Princip, weil jedes von beiden mit gleichem Recht und Unrecht für das allein wahre sich auszugeben versuchte. In dieser Doppelseitigkeit eines unentschiedenen Zustandes vermochte aber das menschliche Bewußtseyn um so weniger zu bleiben, als durch die philosophische Bewegung der Zeit dasselbe mit innerer Nothwendigkeit zu einer letzten Entscheidung gedrängt wurde. Es blieb also eine unabweisbar nothwendige Aufgabe der philosophischen Forschung jener Zeit, den Versuch zu machen diese beiden Gegensätze wieder zu einer höhern Einheit zu vermitteln.

II. Der sonderheitliche philosophische Ausgangspunkt der dritten Entwicklungsstufe der griechischen Moralphilosophie.

§. 121.

In dieser dritten Entwicklungsstufe der griechischen Moralphilosophie fällt der allgemeine Ausgangspunkt des Bewußtseyns mit dem bestimmten philosophischen nothwendig in Eins zusammen, weil das menschliche Bewußtseyn überhaupt auf dieser Stufe der Entwicklung zu einem philosophisch vermittelten geworden war. Zu dieser allgemein philosophischen Stellung kam aber dennoch ein zweiter Ausgangspunkt in dem durch die bisherigen Moralsysteme nur negativ festgehaltenen Standpunkte der rein spekulativen Entwicklung hinzu. Nachdem nämlich durch Sokrates das subjektive freie Ich überhaupt zum Ausgangspunkt der Philosophie gemacht worden war, theilte sich die philosophische Bewegung von selbst, in zwei verschiedene Richtungen ab, in die ethisch spekulative nämlich, deren Entwicklungsgang wir bisher betrachtet haben, welche die Aufstellung eines Moralprincipes zur einzigen Aufgabe des menschlichen Selbstbewußtseyns machte, und die spekulative Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns, die philosophische Erkenntniß nur in Hinsicht auf die Feststellung eines solchen Principes als

dienendes Mittelglied gebrauchen wollte, und in die spekulativ ethische, welche mit der Lösung der Gegensätze des Denkens auch die moralische Einheit des menschlichen Bewußtseyns zu finden hoffte und daher die Spekulation als den nothwendigen Grund, die Lösung der Fragen des sittlichen Bewußtseyns aber als wesentliche Folge der gelösten übrigen physischen und logischen Fragen des Bewußtseyns betrachtete. Während daher die bisher entwickelten Systeme in ihrer spekulativen Entwicklung nur an vorausgehende, selbst noch nicht zur letzten Lösung gebrachte, logische oder physische Ausgangspunkte sich anlehnten und es daher nie zu einer organisch vollendeten Einheit des philosophischen Bewußtseyns bringen konnten, wollten dagegen die spekulativen Systeme der Philosophie nach Sokrates zuerst diese Einheit erringen, um dann aus ihr die Principien der einzelnen Verhältnisse des geeinigten Bewußtseyns abzuleiten. Auf diesem Wege sollte sich in der Einheit ein alle Theile des großen Ganzen umfassender Organismus gestalten und sie theilten daher die Philosophie in ihrer systematischen Vollendung in die drei Grundverhältnisse der Physik, Logik und Ethik. Dadurch wurde das sittliche Bewußtseyn zum wesentlichen Gliede des allgemeinen menschlichen, und philosophisch vermittelten Bewußtseyns, und die spekulativ philosophische Bewegung wurde dadurch mit der ethischen Aufgabe ihres Strebens vollständig geeinigt, so daß diese Entwicklungsform von selbst die ihr angewiesene Stufe der letzten und höchsten Entwicklung des griechischen Bewußtseyns zugestanden werden muß.

III. Die einheitlich bestimmten Formen der dritten Entwicklungsstufe der griechischen Moralphilosophie.

§. 122.

Aus der letzen Aufgabe der Entwicklung des moralischen Bewußtseyns in Griechenland geht die Bestimmung ihrer wesentlichen Form von selbst hervor. Wenn nämlich in dieser letzten Entwicklungsstufe die Gegensätze des vorausgehenden mo-

ralischen Bewußtseyns gelöst und die Einheit desselben mit der spekulativen Entwicklung selbst vollkommen vermittelt werden sollte, so konnte einerseits der Versuch gemacht werden, die Lösung der moralischen Gegensätze ohne die letzte und höchste Vermittlung der spekulativen herbeizuführen, und daraus mußte nothwendig ein einfacher ethischer Eklekticismus entstehen, oder es konnte der Versuch gemacht werden, das allgemeine Prinzip einer unendlichen und unerschöpflichen Idee, in welcher Alles in voller harmonischer Ausgleichung zusammenstimmt, als die Lösung der physischen, wie der logischen und ethischen Fragen des Bewußtseyns hinzustellen, ohne diese Allgemeinheit selbst in einem bestimmten Begriffe auszusprechen, wie dieß Plato in seiner Ideenlehre versucht hat. Bei diesem Versuche einer innerlich genügenden, aber blos unbestimmten Lösung oder einer bestimmten und ungenügenden Lösung konnte aber die Philosophie nicht stehen bleiben, sondern mußte das Unbestimmte in der an sich genügenden, und das Ungenügende in der bestimmten Lösung aufzuheben und zu der bestimmten und zugleich genügenden Einheit des Begriffes fortzuführen suchen, in welcher mit dem bestimmten Begriffe zugleich die einheitlich bestimmten Verhältnisse aller wesentlichen Beziehungen des Bewußtseyns vermittelt waren. Dieß geschah, so weit es in der griechischen Philosophie möglich war, durch die in bestimmten logischen Begriffen den ganzen Inhalt des natürlichen Bewußtseyns umfassende Philosophie des Aristoteles. Die dritte Stufe der griechischen Moralphilosophie umfaßt somit wieder drei unter sich verschiedene Entwicklungsformen: den moralischen Eklekticismus, die Ethik des Plato und die Moralphilosophie des Aristoteles.

β. Die einzelnen Formen der dritten Entwicklungsstufen der griechischen Moralphilosophie.

I. Die eklektische Moral.

§. 123.

Der erste Versuch die Gegensätze der stoischen und epikuräischen Moral zu vereinigen, der ohne die spekulative Lösung

der logischen Gegensätze der atomistischen und eleatischen Philosophie, aus welchen die beiden entgegengesetzten Moralsysteme hervorgewachsen waren, folglich ohne die nothwendige tiefere philosophische Begründung dieselbe unternahm, konnte sich zunächst nur auf praktischem Boden bewegen und setzte an die Stelle eines wirklichen Moralprinzips jene praktische Lebensweisheit, welche es vermöchte die beiden prinzipiellen Gegensätze im Leben miteinander auszugleichen. Den philosophischen Ausdruck für dieses indifferente Lebensprinzip, welches die Tugend so weit lieben sollte, als diese Liebe dem Streben nach Glückseligkeit und dem sinnlichen Genusse nicht entgegenstand und dem Vergnügen so weit nachgehen durfte, als es die, auf vernünftige Selbstachtung gegründete Tugendhaftigkeit erlaubte, glaubte man mit dem Ausdruck eines geeinigten höchsten Gutes (summum bonum cumulatum) bezeichnen zu können. Mit einem solchen Prinzip war aber allerhöchstens eine scheinbare Lösung der obschwebenden Fragen gefunden und der Widerspruch nur auf einen einfachen Ausdruck reduzirt. Wie jeder Eklekticismus an innerer Prinzipienlosigkeit leidet und der Versuch, zwei Gegensätze ohne eine höhere Einheit zu vereinigen, nothwendig jeder Zeit mißlingen muß, weil der Widerspruch nicht dadurch aufgehoben wird, daß ich die widersprechenden Gegensätze nebeneinander stelle, sondern dadurch, daß es ein höheres Prinzip gibt, welches beide zum Dienste einer höheren Organisation mit einander verbindet, so war auch dieser Versuch auf eine logische Unmöglichkeit gebaut, und konnte daher unmöglich eine entsprechende Lösung der Gegensätze des Bewußtseyns herbeiführen. Das höchste Gut war entweder ein einziges Gut oder es war nicht das Höchste. Die Anhäufung (cumulus) der Güter mußte aber nothwendig aus mehreren unvermischt neben einander bestehenden Gütern bestehen, oder es war keine Comulation. Die beiden dem als Gut bezeichneten, anzustrebenden Ziel der menschlichen Thätigkeit beigefügten Eigenschaften stehen in ausschließlichem Gegensatz zu einander und wenn demselben die eine der beiden Eigenschaften zukommen sollte, mußte ihm die andere nothwendig abgesprochen werden. Daß die

Philosophie bei einer solchen Lösung der Gegensätze des Freiheitsbewußtseyns nicht stehen bleiben konnte, ist ebenso natürlich, als daß diese ganze Ansicht, sowohl um ihrer philosophischen Unhaltbarkeit, als um der Unklarheit ihrer ganzen Darstellung willen, keine bedeutenden Erfolge im Leben erringen konnte.

II. Die Moralphilosophie des Plato.

§. 124.

Der tiefsinnige Schüler des Sokrates, Plato, der durch die spekulative Ausführung der sokratischen Methode und durch den Gegensatz, in welchem er sich dadurch mit den Sophisten versetzen mußte, auf die höchsten Ideen des subjektiven Bewußtseyns geführt wurde, hat zwar ein eigenes besonderes Prinzip der Moral, obwohl er häufig in seinen Dialogen von dem Guten redet, nicht aufgestellt. Demohngeachtet geht aus seiner Staatslehre sehr einfach seine Moralphilosophie hervor, weil er das subjektve Bewußtseyn des einzelnen Menschen in der allgemeinen Verbindung der Menschen untereinander im Staate wiederfindet. Der Staat, wie er ihn denkt, als die Vereinigung aller Menschen, die sich miteinander verbunden, um nach den Gesetzen einer richtigen Erkenntniß die höchste Bildung und Vollkommenheit zu erreichen, der ideale Universalstaat ist ihm nichts anderes, als der universale Mensch, die nach den Gesetzen der Vernunft lebende Menschheit überhaupt. Das moralische Bewußtseyn des Einzelnen ist ihm daher mit dem Zwecke des Ganzen identisch. Die Harmonie der vereinigten Kräfte des einzelnen Menschen und der Menschen zur Erreichung der höchsten menschlichen Vollkommenheit und der in derselben liegenden Glückseligkeit in der innern und äußern Anschauung und Realisirung der Idee ist nach ihm das einzig wahre, höchste Gut des Menschen. In diesem ist Tugend und Glückseligkeit eins und dasselbe. Der Mensch hat seine höchste Vollkommenheit in der Theilnahme an dem ewigen Leben der Idee; weil die Idee des harmonischen Seyns, das Alles umfaßt, Alles aus sich hervorgehen

läßt und Alles in sich einigt, ewig ist, und der Mensch diese Idee der Harmonie durch die Erkenntniß in sich aufnehmen kann, so hat er dadurch an der Ewigkeit selber Antheil und wird ein Göttlicher, weil er das göttliche ewige Leben zu schauen und des Anschauens desselben sich zu erfreuen vermag. Für dieses göttliche Leben Alles einzusetzen, es zum einzigen und höchsten Ziel alles seines Bestrebens zu machen, ist daher auch die höchste Tugend des Menschen, und weil der Mensch im Anschauen derselben das vollkommen harmonische Seyn in sich aufnimmt, auch höchste Glückseligkeit. Wie er aber erkennend des idealen Lebens theilhaft wird, so soll er auch handelnd desselben theilhaft seyn, indem er diese Harmonie nach Außen darzustellen sucht, und weil das Denken und Erkennen für alle Menschen auf gleichen Gesetzen beruht und alle an demselben höchsten Ziele Theil haben können, so ist die höchste Vollkommenheit des Menschen, die als die einzelnen Fragmente des universellen Lebens und in ihrer Vereinigung und Gesammtheit sich gegenseitig ergänzen und ein Universum darzustellen vermögen, nur in einem nach diesem Prinzipe geregelten Staate zu finden. Diese Lehre des Plato knüpft offenbar an ein höheres Freiheitsbewußtseyn, an das freie Verhältniß des Menschen zum Menschen und an die überzeitliche Abkunft und Bestimmung desselben an. Allein sie hat nicht einen objektiven Anhaltspunkt, um die wirkliche höhere Freiheit außer dem Menschen zu erkennen, und muß daher die als ewig gedachte Idee, statt sie als ewige Freiheit denken zu können, als ewige Natur und Nothwendigkeit denken und das Gesetz der Freiheit in sich selber entweder auflösen, um es zum Nothwendigkeitsgesetz zu machen, oder in blos negativer Unbestimmtheit die Unendlichkeit hinstellen, wodurch es in seiner Unbestimmtheit, weder als wahres Gesetz der Freiheit, noch als reines Naturgesetz, noch in einem bestimmten, mittleren Verhältnisse zwischen Beiden, etwa als Vernunftgesetz, erscheinen konnte. Dieß ist aber überhaupt der Charakter der platonischen Philosophie, das Bewußtseyn bis zu den letzten allgemeinsten Ideen fortzuführen und dann nicht mit einer

bestimmten Einheit, sondern blos mit einer allgemeinen und unbestimmten Ahnung zu schließen, welche in ihrer letzten Consequenz entweder Widersprüche in sich einschließt oder durch ein höheres Prinzip des Bewußtseyns geeinigt werden muß, dessen die griechische Philosophie von dem Standpunkte der bloßen Naturobjektivität aus sich nicht bewußt werden konnte. Darum bleibt es auch in der Ethik des Plato unbestimmt, ob die von ihm angedeutete Idee der Harmonie eine natürliche und nothwendige, oder eine freie und sittliche, oder eine gemischte Harmonie bezeichnen soll. Ebenso wenig wird durch dieselbe bestimmt, durch welche Kraft der vorausgesetzte Widerspruch des Menschen mit der zugleich vorausgesetzten Empfänglichkeit für die ewige Harmonie der Idee vermittelt werden soll, oder wie dieser Widerspruch überhaupt in einer an sich harmonischen Natur entstehen konnte. Es wird somit ein übernatürliches Prinzip vorausgesetzt und doch wieder nicht vorausgesetzt, weil dasselbe übernatürliche Prinzip auch wieder als natürliches gesetzt werden mußte, welches als dasselbe mit dem übernatürlichen in keinem Widerspruch stehen kann und wenn es im Widerspruch stünde, ohne lösendes Mittel auch im Widerspruch mit demselben bleiben mußte.

III. Die Moralphilosophie des Aristoteles.

§. 125.

Während Plato in allen seinen Entwicklungen ins Unendliche und Unbestimmte sich verliert und dadurch zwar der menschlichen Erkenntniß den höchsten Inhalt der Möglichkeit nach gewinnt, aber auch der Nothwendigkeit nach wieder verliert, weil derselbe durch die Unbestimmtheit seines Ausdruckes auch wieder ungewiß wird, so hat dagegen Aristoteles das weitere Verdienst um das menschliche Bewußtseyn sich erworben, aus den unbestimmten platonischen Ideen, durch eine Vergleichung mit einer reichhaltigen Erfahrung, bestimmte Begriffe zu formuliren. In Hinsicht des moralischen Bewußtseyns lehrt nun Aristoteles, der höchste, von dem

Menschen anzustrebende Zweck ist nothwendig auch sein höchstes Gut. Der höchste Zweck muß aber nothwendig ein allgemeiner seyn, nur was für Alle Zweck seyn kann, kann auch höchster Zweck seyn. Nun streben alle Menschen nach Glückseligkeit, also ist Glückseligkeit der allgemeinste und höchste Zweck des menschlichen Strebens. Für den Menschen kann aber die Glückseligkeit nur durch das seiner Natur angemessene Handeln erreichbar seyn. Nun ist aber der Mensch ein vernünftiges Wesen, also ist das vernünftige Handeln, das der menschlichen Natur angemessene Handeln. Der Mensch besteht aber aus untergeordneten, unvernünftigen Kräften und einem über sie herrschen könnenden vernünftigen Willen. Die ungeordneten und unvernünftigen Kräfte stehen unter sich und mit dem vernünftigen Willen in Widerspruch; es ist also dem vernünftigen Handeln des Menschen angemessen, diesen Widerspruch der sich entgegenstehenden Kräfte durch Ueberwindung derselben zu lösen. Die Aufhebung der Gegensätze ist die Aufgabe des vernünftigen Wollens. Der Mensch muß daher alle Extreme vermeiden, und das Einhalten der richtigen Mitte ist die Aufgabe des vernünftigen Handelns und die unterscheidende Kraft des über die Natur und ihre Gegensätze herrschenden menschlichen Willens. Der Inbegriff aller Tugend ist daher die Mäßigung. Diese Tugend ist als vernünftiges Maaß zweifach. Erstens richtige Erkenntniß durch das genaue Abwägen der Gegensätze, Weisheit und dieser Erkenntniß gemäßes Handeln, Sittlichkeit. Die Tugend aber ist ihm die aus der Gewohnheit hervorgehende Fertigkeit des vernunftgemäßen Handelns. In dieser Ableitung der Tugend aus dem Streben nach Glückseligkeit durch die logische Consequenz ist die Doppelseitigkeit der vorausgehenden Moralsysteme zur spekulativen Einheit gelangt und ein Moralsystem gefunden, welches den höchsten möglichen Einheitspunkt des subjektiven Naturbewußtseyns in sich trägt, und der ganzen Bewegung der griechischen Philosophie nach allen Seiten hin einen einheitlichen Endpunkt erworben hat.

γ. Die bestimmte einheitliche Bedeutung der letzten Entwicklungsstufe des moralischen Bewußtseyns in Griechenland.

I. Die allgemeine Wahrheit der in dieser Entwicklungsstufe aufgestellten Moralprincipien.

§. 126.

Wie die letzte Entwicklung der griechischen Philosophie überhaupt ihre Bedeutung darin hat, daß sie sowohl die einseitige logische Richtung der Eleaten, wie die einseitige materialistische Anschauung der Physiker mit dem durch Sokrates in die Philosophie eingetretenen Bedürfnisse der ethischen Entwicklung zu vereinigen suchte, so war damit ein in der menschlichen Natur liegendes, unabweisbares Bedürfniß, erkannte Gegensätze nicht als Gegensätze im Bewußtseyn nebeneinander bestehen zu lassen und eine begonnene Entwicklung nicht in der Mitte abzubrechen, sondern bis zu ihrem Ende fortzuführen, in Erfüllung gebracht. Die Wahrheit der in der letzten Entwicklungsstufe der griechischen Philosophie auftauchenden Moralsysteme besteht in ihrem allgemeinen Grunde in der Anerkennung dieser nothwendigen Harmonie. Erkenntniß und Sittlichkeit können sich eben so wenig widersprechen, als Logik und Physik miteinander und mit dem moralischen Bewußtseyn in einem principiellen Widerspruche stehen können. Der Mensch könnte nicht ein in sich ungetheiltes, einheitliches Wesen seyn, wenn in den Principien seiner Erkenntniß und in den wesentlichen Ausgangspunkten derselben ein unlösbarer Widerspruch sich fände. Diese Harmonie aller Gegensätze in der Erkenntniß ist nur höchst äußerlich und oberflächlich aufgefaßt, aber dennoch als Bedürfniß der menschlichen Natur anerkannt in dem Eklekticismus. Dagegen hat Plato eine über der Natur liegende Harmonie als Einigungspunkt der natürlichen Disharmonie zu bestimmen und dadurch eine allgemeine höchste Lösung aller möglichen Gegensätze von Logik, Physik und Ethik herbeizuführen gesucht, daß er alle drei in der ewigen Idee als Eins bestimmte. Aristoteles

aber hat in der Einigung der Principien der Moral mit denen der Logik zugleich auch, wie Plato die Gegensätze der Tugend und Glückseligkeit, und des Denkens und Wollens die vollständige Einheit des Bewußtseyns als höchstes Criterium für dasselbe festzustellen sich bemüht. In wie ferne dieses theilweise ihm, wie dem Plato, gelungen, haben sie Beide das Verdienst, die Einigung des subjektiven Bewußtseyns soweit es nach den Voraussetzungen der griechischen Philosophie möglich war, angestrebt und zum Theil auch erreicht zu haben, und die Wahrheit ihrer Anschauung liegt in dem nothwendigen Streben des Menschen nach Einheit und Harmonie.

II. Die sonderheitliche Unwahrheit der subjektiven einheitlichen Moralsysteme der griechischen Philosophie.

§. 127.

Während das Bestreben der griechischen Philosophie darauf gerichtet war, das Princip des Handelns mit dem des Denkens auszugleichen, mußte dieses Bestreben auch die nothwendige Folge haben, daß diese beiden Principien miteinander identificirt und eben dadurch in ihrer Bestimmtheit mißverstanden wurden. Die erste eklektische Form dieser Bewegung erlaubte ohnehin keine tiefern philosophischen Begriffe und war in ihrem eigenen Obersatz in einem unvereinbaren Widerspruche befangen, der die Unrichtigkeit desselben gegenüber der durch die Zeit gemachten Forderungen von selbst offenbarte. Die platonische Philosophie dagegen hatte zwar eine Ahnung der höchsten Lösung der Gegensätze des Bewußtseyns in ihrer Ideenlehre gefunden, aber diese Lösung selbst keineswegs positiv auszusprechen vermocht, sondern war in der Einseitigkeit der Identifikation des Naturgesetzes mit dem Freiheitsgesetze stehen geblieben und statt ein bestimmtes Moralprincip aufzustellen, hatte sie blos ein blos allgemeines und unbestimmtes Princip eines Moral, Logik und Physik zugleich umfassenden Grundes gefunden, der in dieser Allgemeinheit die Bestimmtheit des

Freiheitsbewußtseyns nicht zum philosophischen ausgeschiedenen und vollständig klaren Bewußtseyn sich gestalten ließ. Diese Unbestimmtheit der platonischen Ideenlehre, welche eine mögliche Verwechslung der Principien des Denkens und Handelns nicht verhindern konnte, wurde in der Bestimmtheit der aristotelischen Lehre zur wirklichen Verwechslung beider. Das Maaß des die Gegensätze vermittelnden Denkens, und das Gesetz des denkenden Vergleiches, ist ihm Maaß und Gesetz des freien Handelns. Entweder aber ist das Denken von dem freien Handeln verschieden, oder es ist identisch mit ihm. Ist es aber von ihm verschieden, so ist das aristotelische Moralprincip ein unrichtiges, weil verschiedene Thätigkeiten auch wieder ein verschiedenes Princip haben müssen, die aristotelische Moral aber für beide das gleiche, nämlich das der vermittelnden Einheit der Gegensätze, feststellt. Ist aber das freie Handeln mit dem Denken identisch, so hat es gar kein besonderes Princip und dann ist der Versuch der aristotelischen Philosophie ein an sich philosophisch unhaltbarer, in wie ferne er dennoch ein solches Moralprincip aufzustellen sich bemüht. Nun ist zwar allerdings im Denken die mittlere Einheit zwischen den entgegengesetzten Vergleichungspunkten der bestimmte gesuchte Begriff, im freien Handeln aber, wo es sich nothwendig um die Wahl zwischen den beiden Gegensätzen handelt, kann nicht die mittlere Einheit das gesuchte Ziel seyn, weil dieses gesuchte Ziel, als Ziel der Wahl, unmöglich ist. Wenn wir nämlich die beiden höchsten Endpunkte des Wählens als den Gegensatz von Gut und Bös bezeichnen, so muß dieser Gegensatz in seiner Erscheinung festgehalten werden und gestattet nur im Ausgangspunkte eine mittlere unentschiedene Einheit, keineswegs aber im Ziele des Bestrebens. Wenn nämlich das Ziel des Strebens der Freiheit das höchste Gut ist und gut und bös Gegensätze zu einander sind, und zwischen Gegensätzen immer die rechte Mitte gewählt werden muß, so ist es unmöglich, entweder ein höchstes Gut zum Ziel des menschlichen Strebens machen zu wollen oder überhaupt zwischen Gegensätzen die rechte Mitte durch Wahl zu ergreifen. Wenn nämlich gut

und bös Gegensätze sind und ich muß zwischen Gegensätzen immer das mittlere Verhältniß anstreben, so kann ich zwar allerdings nicht das Böse wählen, ich kann aber ebenso wenig das Gute zum Gegenstande meiner Wahl machen, denn das Gute wäre ein Gegensatz und einen Gegensatz darf ich nicht wählen. Das Gute hört also auf gut zu seyn, weil nach diesem Gesetze der aristotelischen Moral das Mittlere zwischen gut und bös das Gute ist. Ist nun aber das Mittlere das Gute, und das Gute ein Gegensatz zum Bösen, so ist nun auch diese gewählte Mitte nicht mehr möglicher Gegenstand meiner Wahl, weil ich es nun als das Gute begreifen und folglich im Gegensatz mit dem Bösen denken muß. Es ist also nach aristotelischen Principien der Begriff eines höchsten Gutes ein unmöglicher, weil er mit dem andern Begriff der rechten Mitte identificirt wird und diese beiden sich einander ausschließen. Eine solche rechte Mitte ist ein mit dem Begriffe eines Zielpunktes eines freien Strebens unvereinbarer Begriff, denn mit jeder Theilung wird der neue Theilungspunkt zum Zielpunkte und zum nothwendigen Gegensatz des zu vermeidenden andern Zielpunktes und mit diesem Gegensatz wird er aufhören, Zielpunkt zu seyn, und es müßte eine neue Theilung vorgenommen werden, und weil mit jeder Theilung immer dasselbe Resultat erzielt werden müßte, so würde diese gesuchte rechte Mitte nie gefunden werden können. In letzter Consequenz ist es daher *unmöglich* nach den Principien der aristotelischen Moral *das höchste Gut*, oder überhaupt nur irgend ein *bestimmtes Ziel* des freien Handelns zu *bestimmen*. Aristoteles begeht somit in einer höhern Ordnung denselben Fehler, den sich das stoische und das epikuräische System zu Schulden kommen ließen. Zu der Nichtausscheidung des menschlichen vom thierischen Leben im *Eudämonismus* und der Nichtausscheidung des menschlichen vom göttlichen Leben in der *Stoa*, fügt Aristoteles die dritte Nichtausscheidung von wesentlich verschiedenen Verhältnissen des menschlichen Bewußtseyns hinzu in der *Identifikation* des *Denkgesetzes* mit dem des *freien Handelns*.

III. Die einheitliche Bedeutung der aristotelischen Moral für alle Entwicklungsstufen des moralischen Bewußtseyns.

§. 128.

Obwohl die aristotelische Moralphilosophie auf einer einseitigen Verwechslung des mit dem Denken und in demselben negativ zugleich gesetzten Bewußtseyns des freien Handelns beruht, so hat sie dennoch auch die allgemeine Naturwahrheit für sich, daß negativer Weise allerdings der Anfangspunkt des Denkens mit dem des freien Handelns derselbe ist, aber eben weil der Anfangspunkt von beiden der gleiche ist, so kann der Endpunkt von beiden nicht derselbe seyn. Während nun für das Denken, die Wahrheit immer in der Mitte zwischen den sich gegenüber stehenden Gegensätzen liegt, kann für das Handeln nicht dasselbe Gesetz gelten, und das höchste Gut nicht zwischen den Gegensätzen, sondern nur über allen Gegensätzen liegen. Demohngeachtet hat die aristotelische Moral das große Verdienst, für das Bewußtseyn aller Zeiten den nothwendigen Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Tugend nachgewiesen zu haben. In diesem Nachweis liegt die bleibende, vermittelnde Wahrheit zwischen den beiden Ausgangspunkten des moralischen Bewußtseyns, in wie weit sie dem denkenden Subjekte von Natur aus als unverlierbare Zeugen seiner Freiheit eigen sind. Sowie also die Entwicklung des moralischen Bewußtseyns von dem Standpunkte der subjektiven Natur des Menschen aus vorgenommen wird, bleibt die aristotelische Moral die negativ entscheidende letzte Form für dieses Bewußtseyn. Auch die spätere christliche Moral hat daher, obwohl von einem ganz verschiedenen objektiven Standpunkte ausgehend, doch die subjektive Form der aristotelischen Moral sich gefallen lassen, und durch dieselbe sogar den objektiven Inhalt in eine subjektive wissenschaftliche Form zu bringen gesucht. Indem er die beiden Ausgangspunkte des Bewußtseyns, das mögliche Streben nach Tugend, und das nothwendige Streben nach Glückseligkeit, in eine bestimmte Einheit zusammenzufassen sucht, hat er damit die subjektiven

Ausgangspunkte des moralischen Bewußtseyns und ihre mögliche Verbindung durch den Gedanken, auch wenn er sich in der Bestimmung des wahren Einheitspunktes Beider irrte, für alle Zeiten festgestellt zu haben, das große Verdienst.

C. Die einheitliche Bedeutung der griechischen Moralphilosophie für das moralische Bewußtseyn überhaupt.

α. Die allgemeine Wahrheit der einzelnen Systeme der griechischen Moralphilosophie in ihrer einheitlichen Gesammtheit betrachtet.

§. 129.

Das vorherrschende Bestreben der letzten Entwicklungsstufe der griechischen Philosophie, ein Moralprincip festzustellen, hat zwar von verschiedenen Ausgangspunkten seinen Anfang genommen und zu verschiedenen Resultaten geführt; dennoch sind alle diese verschiedenen Formen aus dem gleichen allgemeinen Grunde hervorgewachsen und tragen das gleiche innere Gesetz, die Offenbarung der gleichen allgemeinen Naturwahrheit in sich. In allen einzelnen Entwicklungsstufen der griechischen Moralphilosophie offenbart sich dasselbe Bedürfniß, ein Princip der menschlichen Freiheit zu finden. Da nun der Ausgangspunkt dieses Bestrebens das subjektive Verhältniß des Menschen zur Natur außer sich seyn mußte, so blieben dieser Entwicklung keine andern Wege offen, als dieses Ziel entweder außer sich in der unpersönlichen Natur, oder in sich in der individuell freien Subjektivität oder in einer mittleren Einheit beider zu suchen. Diesem dreifachen Endpunkte der Untersuchung stand ein dreifacher Ausgangspunkt gegenüber, nämlich das aus der Unvollkommenheit der menschlichen Natur hervorbrechende Bedürfniß des ihm nothwendig inne wohnenden Strebens nach Glückseligkeit, die in dem individuellen Streben selbst sich offenbarende Kraft der Selbstbestimmung und der in dieser Kraft liegenden Ueberwindung der äußern Begierde in der Tugend und endlich die dem menschlichen Denken nothwendig inne wohnende Voraussetzung einer Harmonie aller denkbaren Gegensätze mit dem Denken selbst,

welche man nothwendig zwischen dem Gegensatz der Tugend und Glückseligkeitslehre finden müsse. Dieser dreifache Ausgangspunkt stand mit dem dreifachen Endpunkt der Erkenntniß in nothwendiger und einfacher Beziehung durch die allgemeine negative Grundlage der griechischen Philosophie überhaupt, welcher von dem zweifachen Objekte des subjektiven denkenden Ichs nur das Eine der beiden gegenüber stehenden Objekte zugänglich war, und die daher in Feststellung des Freiheitsbewußtseyns dieser Freiheit nur durch die Negation derselben in der unfreien Natur sich bewußt werden konnte. In wie ferne nun diese negative Grundlage als Negation des subjektiven Ichs durch die dem Willen desselben verneinend gegenüber stehende unwillige Natur oder durch die Negation der ungehorsamen Natur durch den subjektiven derselben sich entschlagenden Willen negirt werden konnte, oder in wie ferne diese doppelte Negation in dem Denken in natürlicher Vermittlung nothwendiger Gegensätze als unfreie Einheit beider erschien, war damit entweder das Subjekt durch das Objekt oder das Objekt durch das Subjekt oder das freie Verhältniß beider durch das nothwendige Vermittlungsgesetz des Denkens negirt. Dieses dreifache Vergleichungsverhältniß der negativen Grundlage des moralischen Bewußtseyns mußte aber zuerst erschöpfend dargestellt werden, ehe dasselbe zu weitern positiven Bestimmungen weiter gehen konnte. Der griechischen Philosophie aber gehört das Verdienst alle möglichen Formen dieser Entwicklung versucht, und dadurch die Brücke zu einer positiven Erkenntniß des moralischen Gesetzes gebaut zu haben. So weit daher das moralische Bewußtseyn auf subjektiver natürlichen Grundlage ruht, ist die griechische Philosophie in ihrer Gesammtheit für alle Zeiten Form gebend. Eine Moral, welche nicht Glückseligkeit, Tugend und nothwendige Einheit beider zur Grundlage hat, kann unmöglich eine dem subjektiven Bedürfnisse des Menschen entsprechende seyn. Die griechische Moral bleibt daher auch, wie sie selbst auf der negativen Seite des Freiheitsbewußtseyns beruht, negativ bestimmend für das moralische Bewußtseyn aller Zeiten und wenn sie auch die Fragen, was

Tugend und Glückseligkeit sei und worin und wodurch beide in Wahrheit miteinander Eins sind, nicht positiv zu lösen vermochte, so hat sie doch das negative Criterium der Wissenschaft an die Hand gegeben, durch welches positiv bestimmt werden kann, was nicht Grund des moralischen Bewußtseyns seyn kann, und was in seiner Darstellung des Sittengesetzes nicht befriedigend für das moralische Bewußtseyn genannt werden muß.

β. Der besondere Irrthum der gesammten Entwicklung des moralischen Bewußtseyns in Griechenland.

§. 130.

Von einer allgemeinen Naturwahrheit ausgehend und dieselbe nach allen Entwicklungsformen erschöpfend, hat die griechische Moralphilosophie in allen ihren Entwicklungsstufen den gleichen Inhalt geoffenbaret, daß nämlich der Mensch von Natur aus des Gegensatzes mit eben dieser Natur sich bewußt ist, und daß er daher immerdar bestrebt ist, ein Anderes in sich zu setzen, wodurch der ursprüngliche Zustand durch einen andern ersetzt wird. Ob er nun diesen andern zu erstrebenden Zustand außer sich oder in sich oder in beiden zugleich zu erreichen sucht, ist er in allen diesen selbstgesetzten Zielpunkten dieses Strebens nur des Einen, des Strebens nämlich, nicht aber des Andern, des einheitlichen Zieles nämlich, nach dem er strebt, gewiß. Indem er nun zweier entgegengesetzter Punkte gewiß ist, nämlich des Ausgangspunktes des natürlichen Zustandes, dem er entfliehen will und des innern Bewegungspunktes, durch den er diese Flucht bewerkstelligen will, muß er zugleich in diesem Bestreben die Unmöglichkeit erfahren, das angestrebte Ziel mittelst dieses einfachen Gegensatzes allein zu erreichen. Das Streben nach einem Andern kann nur dadurch sich verwirklichen, daß der Mensch noch ein Anderes, dem er entgegenstreben kann, vor sich steht, um das Eine durch das Andere zu überwinden. In dem einfachen Gegensatze aber des subjektiven Strebens mit dem objektiven Grunde der Natur ist es unmöglich, daß der Mensch der Natur mit Hilfe der Natur entfliehen kann. Jedes Streben,

den Grund desselben aufzuheben, um ihn als Ziel zu setzen, wird mit dem nothwendigen Resultate endigen, daß bei näherer Anschauung dieses selbstgesetzte Ziel nichts anderes ist, als der Grund, den der Mensch durch das Ziel aufheben wollte. Ohne einen Anhaltspunkt über der Natur vermag der Mensch nicht über die Natur hinauszukommen; auch indem er ihr zu entfliehen sucht, findet er sie wieder. Jedes Bestreben der griechischen Moralphilosophie, das unfreie Naturgesetz aufzuheben und ein freies Ziel an die Stelle desselben zu setzen, endete daher mit der einfachen Folge, daß dieses Ziel selbst wieder mit dem unfreien Ausgangspunkte identisch wurde. Indem der Mensch von der Unvollkommenheit der Natur und dem sinnlichen Bedürfnisse gedrängt sich vornahm, nach Glückseligkeit zu streben und keinen Anhaltspunkt außer der Natur besaß, in dem er hätte glückselig seyn können, mußte er dieselbe in eben der Natur suchen, die ihn zum Suchen nöthigte und ihm also nicht geben konnte, was er suchte. Durch das Bewußtseyn der subjektiven zwecksetzenden Kraft in ihm fand der Mensch von Natur aus sich angetrieben, dieser der Natur gegenüber stehenden Kraft einen Zweck außer der Natur zu suchen und da er nun außer der Natur nur noch von sich wußte, so mußte er diesen Zweck in sich setzen, und weil er in sich nichts fand, als eben die Kraft einen Zweck setzen zu können, so mußte er diese mit dem gesuchten Zwecke selbst identificiren, ohne daß sie in Wahrheit mit demselben hätte identisch seyn könuen, da sie ja die den Menschen nöthigende Kraft war einen Zweck zu suchen, und als das Suchende nicht auch das Gesuchte seyn konnte. Ebenso, wenn der Mensch, diese Gegensätze eines Zieles außer sich oder in sich zu vereinigen, durch das Gesetz des Denkens sich genöthigt sah, fand er wieder keine Einheit über sich und über der entgegengesetzten freien Thätigkeit und war dadurch abermals genöthigt, die Einheit des das Denken selbst ermöglichenden Strebens mit der untergeordneten Einheit des Denkens zu identificiren und dadurch ein mittleres Verhältniß von Freiheit und Unfreiheit und somit die theilweise Negation des Freien durch das Unfreie als Ziel der Freiheit zu

bestimmen. In allen diesen Entwicklungsstufen tritt überall das gleiche Bestreben hervor und in allen zeigt sich der gleiche Erfolg. In seinem Bestreben auf die objektive und freie Natur beschränkt, vermag der Mensch nicht durch dieselbe allein die Freiheit zu erringen, sondern fällt in allen diesen Beziehungen wieder in die Unfreiheit zurück, die er aufheben wollte, verwechselt den Grund und Ausgangspunkt mit dem Ziele seines Strebens, das Natur- und Nothwendigkeits-Gesetz mit der Freiheit.

γ. Die einheitliche Bedeutung der Gesammtheit der Moralsysteme der griechischen Philosophie für die Entwicklung des moralischen Bewußtseyns aller Zeiten.

§. 131.

Obwohl die griechische Philosophie es in keiner ihrer Entwicklungsstufen vermochte ein wirklich freies Prinzip für die menschliche Freiheit aufzustellen, so hat sie doch durch jede derselben, durch das Streben nach einem solchen Prinzip für diese und das bleibende Bewußtseyn derselben in dem Menschen, ein subjektiv hinreichendes Zeugniß abgelegt. Indem sie die negative Seite des Freiheitsbewußtseyns nach allen Seiten erschöpfte und die Unmöglichkeit, von diesem Grunde aus das gesuchte Ziel wirklich zu erreichen, nach allen Seiten hin offenbarte, hat sie mit dieser vollständig durchgeführten Entwicklung für das menschliche Bewußtseyn das weitere Zeugniß geliefert, daß dasselbe jeden wirklich ins Bewußtseyn eintretenden Gegensatz zur einheitlichen Lösung bringen muß, und daß, dem griechischen subjektiv natürlichen Bewußtseyn gegenüber, der menschlichen Subjektivität nicht blos die Fähigkeit inne wohnt, noch ein Drittes außer diesen beiden dem Menschen von Natur aus offenbare Gegensätze in die Erkenntniß aufzunehmen, sondern daß sie sogar durch diese Gegensätze selbst genöthigt wird, dieses Dritte als zur Lösung der Gegensätze des Bewußtseyns nothwendigen Anhaltspunkt anzuerkennen. Dieses Dritte aber muß als das von diesen beiden Ausgangspunkten des Bewußtseyns, von denen der eine rein unfrei, der andere frei und unfrei zugleich ist, Verschiedene, als

rein Freies gedacht werden. Dieses rein Freie kann der Mensch nicht von Natur aus im Bewußtseyn tragen, es kann ihm nicht durch Nothwendigkeit offenbar seyn, sondern nur in Form der Freiheit sich ihm offenbaren. So lange aber die Offenbarung des absolut Freien nicht zur Naturoffenbarung hinzutrat, fehlte dem Menschen der andere Anhaltspunkt für das vollständige Bewußtseyn seiner Freiheit, und indem er sich immer nur mit der offenbaren Unfreiheit, nicht aber mit der geoffenbarten Freiheit vergleichen konnte, mußte das Bewußtseyn seiner Freiheit immer ein unvollständiges und negatives bleiben. Erst wenn eine persönliche, höhere Freiheit dem Menschen sich offenbarte, konnte derselbe aller Beziehungen und des Zieles seiner Freiheit sich vollständig bewußt werden. Den Ausgangspunkt seiner freien Thätigkeit hatte er in der unfreien Natur erkannt, das Ziel derselben mußte dem Ausgangspunkt gegenüber in einer freien Objektivität liegen. Ehe diese gesetzgebend als persönlich liebende Freiheit dem Menschen sich geoffenbaret hatte, konnte der Mensch dieses ihm von Natur aus nicht bewußte Ziel seiner wahren Erhebung über sich nicht erkennen, sondern nur fühlen. Mit jedem Versuche, sich über die Natur zu erheben, fiel er daher immer wieder in das Naturgesetz zurück, weil er nur allein auf dieses sich stützen konnte. Wie aber zur Vollständigkeit des Bewußtseyns der Freiheit eine freie göttliche Offenbarung nothwendig war und die auf die unfreie Natur gestützte Entwicklung des negativen Bewußtseyns der Freiheit in Griechenland überall auf die Nothwendigkeit eines solchen höheren Prinzipes hinwies, so war auch die Offenbarung der freien Liebe Gottes zu den Menschen an die subjektive Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns in ihrem zeitlichen Erscheinen gebunden. Nur nachdem der Mensch alle ihm zugänglichen Formen der Entwicklung des Bewußtseyns durchlaufen und alle Tiefen des Naturgesetzes erschöpft hatte, war ihm die Fähigkeit wie die Unfähigkeit seiner Natur vollständig klar und wie er den Höhepunkt seines eigenen Bewußtseyns erreicht und denselben unzugänglich gefunden hatte, war die Erfüllung des zeitlichen Bewußtseyns, die Fülle der Zeiten gekom-

men, in der die Liebe Gottes das höchste Gesetz der Freiheit dem Menschen offenbaren konnte.

II. Geschichte der Entwicklung des moralischen Bewußtseyns im Orient.

a. Allgemeine Bestimmungen der Geschichte der Entwicklung des moralischen Bewußtseyns im Orient.

1. Bestimmung des Ausgangspunktes desselben.

α. Der nothwendige Ausgangspunkt der orientalischen Moral aus dem natürlichen Gegensatze des Orients mit der griechischen Bildung.

§. 132.

Sobald die Menschheit in die Entwicklung des natürlichen Lebens und der natürlichen Kräfte in dem Nacheinander der Zeit eingegangen war, mußte nothwendig der in der Zeit herrschende Gegensatz in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit eingehen und je aus dem entgegengesetzten Ausgangspunkte das Streben der Menschen nach Aufhebung des Gegensatzes hervorgehen. Dieses Streben mußte nothwendig einen zweifachen Erfolg haben, indem nämlich der Mensch in seiner Einseitigkeit beharrend den Gegensatz selbst mit der Einheit verwechseln und diese dadurch ganz verlieren konnte, oder indem er durch das Streben der möglichen Einheit außer und über sich, aber auch der Unmöglichkeit, diese über ihm stehende Einheit durch eigene Kräfte zu ergänzen, sich bewußt werden konnte. Die erste Richtung führte zur Negation der Wahrheit und zum Verfall der fortschreitenden Bildung, die zweite zur Anknüpfung an die Offenbarung einer höhern Einheit und zur Vollendung des von der Einseitigkeit ausgehenden Bewußtseyns. In jeder höchsten Entwicklungssphäre des menschlichen Geistes finden wir darum im Anfang der Zeiten einen entgegengesetzten Ausgangspunkt in der Geschichte sich offenbaren. Dieser Gegensatz muß nun auch in der Entwicklung des moralischen Be-

wußtseyns zur Erkenntniß gebracht werden, wenn dasselbe in seiner höchsten einheitlichen Bestimmung erkannt werden soll. Diesen Gegensatz finden wir nun aber in allen wesentlichen Bildungsformen des menschlichen Geistes, wie in der Wissenschaft und Kunst, so auch in der Moral, zwischen der alten, klassischen, griechisch-römischen, auf natürliche und subjektive Entwicklung gegründeten Bildung und der Geschichte der sämmtlichen Völker des Orients. Muß nun der Orient in allen Beziehungen von dem Gegensatz der griechischen Bildung ausgehend begriffen werden, so ist mit diesem nothwendigen Gegensatz auch der Ausgangspunkt des moralischen Bewußtseyns im Orient bestimmt. Es ist nämlich nach dem ersten Falle des Menschen eine doppelte Erinnerung an seine Freiheit und an das Ziel derselben übrig geblieben: eine subjektive, die an das Bewußtseyn der vergleichenden, denkenden Thätigkeit im Menschen sich anknüpfte und eine objektive, welche von einer über dem Menschen stehenden, über die Freiheit richtenden Macht des Menschen, welcher der Mensch verantwortlich ist für seine Handlungen, die Ahnung in sich bewahrte. Die erste ist das Eigenthum der subjektiven Entwicklung der occidentalischen Bildung, die letztere aber blieb dem Oriente eigen, der in seiner ganzen Nationalentwicklung an diese objektive Seite des freien Bewußtseyns gebunden war.

β. Der nationale Ausgangspunkt des moralischen Bewußtseyns im Orient.

§. 133.

Das natürliche Bewußtseyn der Freiheit mußte im Orient gleichfalls an die natürliche Entwicklung der Menschen sich anschließen. Diese natürliche Entwicklung war aber in ihrem Ausgang schon keine subjektive und allgemein natürliche, sondern eine objektive und historische. Das allgemein Menschliche verlor sich im Orient in der herrschenden Sonderung und Scheidung der Völker. Der Grieche gehörte unmittelbar der Menschheit an und sein Volksbewußtseyn ging in dem allgemeinen Menschen

unter, so daß er nur die Griechen als wahre Menschen, die übrigen Völker aber als Barbaren wußte. Menschheit und Volksthümlichkeit war bei ihm identisch. Der Orientale dagegen gehörte nur mittelbar der Menschheit an, in wie ferne er zuerst und unmittelbar einem besondern Volke angehörte. Diese Volksthümlichkeit mußte nothwendig getragen werden von einem, von dem ganzen Volke bewahrten Schatze erblicher Erinnerungen, den es aus der Theilung einer großen Erbschaft sich angeeignet und als Eigenthum allen andern Völkern gegenüber eifersüchtig bewachte und wo möglich durch fortdauernden Antheil zu bereichern suchte. Das ganze Leben des Orients und seiner Völker war daher ein wesentlich traditionelles. Die Erinnerung an einen ursprünglich geerbten Schatz von Erkenntnissen und von einer eigenen, Andern unbekannten Kunde eines höhern Lebens bildete den unterscheidenden Charakter der orientalischen Völker. Alle Erkenntnisse und alle Formen und Bildungsformen des Bewußtseyns knüpften sich daher im Oriente an die Autorität der volksthümlichen Ueberlieferung an. Der Bildungsgang der orientalischen Völker ist daher auch von dieser Seite betrachtet nothwendig ein anderer, als der von Rom und Griechenland.

γ. Der religiöse Ausgangspunkt des moralischen Bewußtseyns im Orient.

§. 134.

So wie die Völker des Orients in ihrer ganzen Entwicklung an die Tradition und durch sie an die Autorität des vorausgehenden Alterthums sich anschlossen und statt, wie die Griechen, von der Unwissenheit auszugehen, um zur Wissenschaft fortzuschreiten, vielmehr von der Voraussetzung der höchsten geerbten Erkenntniß und Wissenschaft ausgingen, mit der einzigen Tendenz: diese ungetrübt von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen, wie dieß mit Ignorirung des zweiten Faktors des freien menschlichen Bewußtseyns bei den meisten Lehrern des Christenthums, zum großen Schaden der höhern Erkenntniß desselben, auch jetzt

noch geschieht: da konnte der Fortschritt einerseits in seiner natürlichen Entwicklung nur ein allmähliges Abweichen von der Reinheit und Lauterkeit der ersten Erkenntnißquelle seyn und andrerseits mußte diese zur höchsten Autorität erhoben und als in letzter Instanz göttliche Offenbarung festgehalten werden. Wie aber jedes Volk eine sonderheitlich und volksthümliche Tradition bewahrte und diese in der Unterscheidung mit den übrigen Traditionen anderer Völker, ihre eigenthümliche Wahrheit finden mußte, so war nun eine Reihe von verschiedenen traditionellen Voraussetzungen möglich und nothwendig, von denen jede auf göttliche Offenbarung sich berief. Nur dadurch konnte das Volkseigenthum eine, mit vollem Recht gegen alle Völker zu vertheidigende Erbschaft seyn, daß sie als göttlich und folglich als allein wahr, allen Andern gegenüber geglaubt und verehrt wurde. Das Bewußtseyn der orientalischen Völker war daher in allen Formen und Entwicklungsstufen ein religiöses. Alle Zweige des Könnens und Erkennens hingen unmittelbar mit der Religion zusammen und wurden nur in so ferne geachtet und gepflegt, als sie zur Ausschmückung und Verherrlichung des religiösen Hausschatzes der Völker dienen mochten. Das moralische Bewußtseyn der Völker des Orients hing daher unmittelbar mit ihrem religiösen Glauben zusammen und kann, obwohl selbst nicht auf dem Wege der Philosophie erworben, doch nur durch die philosophische Zurückführung auf das diesen einseitigen religiösen Anschauungen zu Grunde liegende Gesetz richtig begriffen werden.

2. Die aus dem nothwendigen Gegensatze hervorgehenden Gesetze der Entwicklung des moralischen Bewußtseyns im Orient.

a. Der allgemeine Gegensatz des natürlichen Lebens mit dem übernatürlichen in der orientalischen Bildung.

§. 135.

So wie die orientalische Bildung an dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung festhielt und durch denselben alle na-

türlichen Kräfte zu ihrer Ausbildung zu bringen suchte, war sie nothwendig in dieser Entwicklung an die Einseitigkeit des nationalen Ausgangspunktes angewiesen, und mußte umgekehrt in der Tradition selbst dieses von Geschlecht zu Geschlecht sich erbende geistige Eigenthum dem Gesetz natürlicher Ueberlieferung, die an das natürliche Verständniß gebunden war, anvertrauen. So wie also der Strom der Ueberlieferung von der Höhe seines Ursprungs in die Ebene der Zeiten hinabströmte, mußte er immer mehr und mehr mit den erdhaften Bestandtheilen des Bodens sich vermischen, durch den er zog. Die erste Reinheit trübte sich daher im Laufe der Jahrhunderte immer mehr und mehr und ist in den spätern Ueberlieferungen oft kaum mehr zu erkennen. Aber nicht bloß in ihrer Strömung war die Ueberlieferung an das erdhafte Gesetz gebunden, sondern auch in ihrem Ursprung, der in der Theilung und Sonderung der Völker seinen Grund hatte. Die einfache Scheidung ist Gesetz der Natur und wie in Griechenland die Entwicklung an dem einseitigen Grunde festhaltend, das Ziel selbst mit dem Grunde verwechselte, so mußte auch im Oriente, gerade durch das einseitige Festhalten an das Uebernatürliche und Göttliche dieses selbst unter den nothwendigen Gesetzen der Natur untergehen und vergessen werden. Sobald der Mensch Alles, was er hat, für übernatürlich erklärt und der nothwendigen Schranke seiner natürlichen Fähigkeit und Fassungsgabe, durch die er das Uebernatürliche erhalten und wieder mittheilen kann, vergißt, wird er nothwendig das Subjektive und Natürliche mit dem rein Göttlichen verwechseln und das Göttliche unter der natürlichen Hülle verlieren müssen, so daß ihm zuletzt die natürliche Hülle selbst als das Göttliche erscheint. Diese nothwendige Verwechslung einer einseitigen Anschauung war wesentliche Bildungsform des Orients. Die als übernatürlich göttliche Offenbarung geglaubte Ueberlieferung eines von der Wahrheit gesonderten Theiles der wahren Erkenntniß, war nichts weiter, als eine natürliche Seite der möglichen Auffassung der übernatürlichen Wahrheit, eine irdische Farbe des überirdischen Lichtes. Die irdische Erscheinung mußte im Oriente mit

dem übernatürlichen Wesen selbst verwechselt werden und Gott erschien dem Orientalen wie dem Griechen im natürlichen Zeichen und irdischen Symbol.

β. Die natürlichen Gegensätze der Entwicklung des Bewußtseyns im Orient.

§. 136.

Wie das Bewußtseyn von Gott mit dem der Natur nothwendig identisch werden mußte, sobald ein einseitiges Religionssystem der rein natürlichen Ueberlieferung angehören sollte, so war nun auch das Gesetz der Natur in diesen religiösen Anschauungen vorherrschend und wie die Natur nach dem Gesetz der Zweizahl in zwei Gegensätze und vier Reiche sich theilt, war auch hier ein zweifacher Gegensatz durch eine doppelte Vermittlung, zur Vierzahl der Verschiedenheit religiöser Anschauungen geworden. Wie die vier Ströme des Paradieses flossen diese vier verschiedenen Gegensätze nach allen Richtungen auseinander, das vierfache Gesetz der einzelnen Naturreiche, wie der vier Elemente und der vier menschlichen Temperamente in sich tragend. Sobald nämlich das Uebernatürliche in der Grenze der Natur festgehalten werden sollte, konnte in erster Verwechslung beider Regionen entweder die Einheit des göttlichen Lebens mit dem natürlichen oder die Allseitigkeit des natürlichen Lebens mit der Einheit des göttlichen Lebens verwechselt werden. Diesem ersten Gegensatz entsprang in mittlerer Ausgleichung ein neuer, der die einfache Verwechslung als einfache Geschiedenheit einerseits, oder als allmähligen Uebergang des Einen zum Andern, andrerseits festhielt. So wie im Kreis der Elemente zwischen der bewegenden Kraft des Feuers und der unbeweglichen Festigkeit der Erdenschwere, Luft und Wasser als neue Gegensätze in der Mitte stehen oder das organische und unorganische Verhalten der Natur wieder in den doppelten Gegensatz der räumlichen oder zeitlichen Einheit und Unbestimmtheit oder der zeitlich-räumlichen Einheit und Unbestimmtheit eingeht. Mit dieser Vierzahl der reinen Naturgliederung waren die nothwendigen Gegensätze

des religiösen Bewußtseyns im Oriente in ihrem ersten natürlichen Auftreten schon behaftet. Mehr als diese vier Gegensätze konnten sich in erster Objektivirung des übernatürlichen Inhaltes durch das Gesetz der Natur außer dem Menschen nicht finden; diese vier aber mußten zur äußern, geschichtlichen Offenbarung gelangen, weil sie wesentliche und nothwendige Anschauungsformen des durch den Spiegel der Natur vermittelten Glaubens an das Göttliche sind. Monismus und ihm gegenüber Pantheismus und zwischen Beiden Dualismus und Emanation sind die einzig möglichen und darum auch nothwendigen Formen der objektiven Anschauung des Göttlichen in der Natur.

γ. Die subjektive Vermittlung der natürlichen Gegensätze des religiösen Bewußtseyns im Orient.

§. 137.

Mit den objektiven Gegensätzen des religiösen Bewußtseyns ist die Nothwendigkeit von selbst gesetzt, daß auch die subjektive vermittelnde Einheit noch mit in das zeitliche Bewußtseyn der Völker eintreten muß, weil die Ueberlieferung und natürliche Entwicklung des Bewußtseyns nur auf dem Wege subjektiver Mittheilung Statt finden kann. Diese subjektive Vermittlung hat aber selbst wieder einen doppelten Charakter, je nachdem sie, wie in Griechenland durch die eigene Thätigkeit des Menschen ihr Objekt erst bestimmt oder aber, wie im Oriente, ein schon bestimmtes Objekt in die Bewegung der Zeit einträgt. Diese subjektive Vermittlung erscheint daher im Oriente als höchste Subjektivirung des Objekts oder als höchste Objektivirung des Subjekts. Es kann nämlich das Uebernatürliche dem der Anschauung und dem Glauben des Uebernatürlichen zugänglichen Subjekte sich in bestimmter Offenbarung kund geben, oder es kann der Mensch, absehend von der Natur, außer sich seine eigene Subjektivität an die Stelle der höchsten positiven, und objektiven Offenbarung zu setzen versuchen. Mit diesen beiden Formen ist der tiefste Grund des religiösen Bewußtseyns im Orient erschöpft.

Die Voraussetzung eines übernatürlich objektiven Glaubensgrundes erscheint in der einen dieser beiden Formen religiöser Anschauungen als eine historisch und objektiv gerechtfertigte, und die subjektive Tragkraft der Ahnung eines Göttlichen im Menschen, durch die allein das Festhalten am religiösen Glaubensgrunde möglich war, ist auf der andern Seite bis zur letzten Verwechslung des subjektiven aufnehmenden Grundes mit der objektiven Wahrheit gekommen. In dieser höchsten Subjektivirung und Objektivirung des religiösen Bewußtseyns im Oriente ist das Gesetz der subjektiven Dreitheiligkeit in der Zweigliedrigkeit des Naturlebens zur allseitigen Ausbildung gelangt, und hat in ihrer geschichtlichen Entwicklung die Sechszahl, in der jede geschichtliche Vollendung bestimmt ist, zur vollen Ausbildung gebracht. Durch die ganze Entwicklung der orientalischen Geschichte geht daher bei der äußerlich herrschenden Zweigliedrigkeit das subjektive Gesetz der Dreigliedrigkeit hindurch, und während je dreimal zwei objektive Gegensätze sich aneinander reihen und dadurch das Gesetz der organischen Dreizahl erfüllen, wird in der philosophischen Darstellung dieser Gegensätze jeder dieser doppelten Gegensätze wieder eine subjektive vermittelnde Erklärung und Zurückführung auf den innern und subjektiven Grund des Bewußtseyns erfordern, durch welche die objektive Zweizahl zur subjektiven Dreizahl ergänzt wird.

3. Bestimmung der einzelnen Entwicklungsformen des moralischen Bewußtseyns im Orient.

α. Der erste einfache Gegensatz des religiösen Bewußtseyns im Oriente.

§. 138.

Nach den gegebenen Voraussetzungen mußte die erste Verwechslung des Naturlebens mit dem Göttlichen in zweifacher Weise sich gestalten, indem nämlich einerseits die Einheit des göttlichen Lebens in das Naturleben eingetragen und die herrschende Einheit der Autorität im Reiche des subjektiven

Naturlebens geradezu mit der herrschenden Autorität Gottes selbst verwechselt wurde, oder indem andrerseits die Vielgestaltigkeit und unendliche Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen mit dem unendlichen, göttlichen Leben verglichen und an dessen Stelle gesetzt, die Natur mit Gott selbst in einem gewissen Sinne eins werden muß. Die erste Anschauung eines einfachen Monismus finden wir in China, die andere pantheistische Auffassung des religiösen Bewußtseyns in Indien. In Beiden aber findet sich neben dem objektiven Gegensatze auch wieder ein, durch die subjektive Bewegung vermittelter Fortschritt und Beiden muß daher eine vermittelnde Vergleichung ihres gegenseitigen Verhältnisses unter sich und zu dem allgemeinen, philosophischen Bewußtseyn beigegeben werden. Damit ist dann die erste Entwicklungsform des religiösen und des mit ihm nothwendig und unmittelbar zusammenhängenden moralischen Bewußtseyns in Asien in seiner geschichtlichen und spekulativen Bedeutung geschlossen.

β. **Die mittleren objektiven Gegensätze des religiösen und moralischen Bewußtseyns im Oriente.**

§. 139.

Zwischen den beiden ersten und einfachen Gegensätzen des durch die Naturanschauung getrübten religiösen Bewußtseyns im Oriente, dem chinesischen Monismus und dem indischen Pantheismus, stehen zwei andere an beiden Gegensätzen zugleich theilnehmende Verhältnisse, von denen das eine, das Natürliche mit dem Uebernatürlichen vergleichend, beide als gleich ewig sich denkt und darum beide in einen ewigen, ungetrennten Gegensatz zusammenstellt, und das andere diesen Gegensatz wieder aufhebt, um das eine von diesen Principien in ewig nothwendiger Wirkung aus dem andern hervorgehen zu lassen. In dem ersten Verhältnisse ist offenbar der Monismus und in dem zweiten der Pantheismus überwiegend. Das erste finden wir in seiner historischen Entwicklung im persischen Dualismus, das Andere in der

egyptischen Emmanationslehre ausgebildet. Daß Beide hinsichtlich des philosophischen Bewußtseyns gleichfalls, wie die beiden vorausgehenden, erst durch eine vergleichende subjektive Zusammenstellung ihre volle spekulativ-historische Vermittlung finden, ergibt sich aus den bereits angeführten Gründen von selbst, und die Darstellung der zweiten Entwicklungsform wird sich daher aus denselben Gliedern, den beiden objektiven Gegensätze und der subjektiven Vergleichung zusammensetzen.

γ. Die subjekt-objektiv höchsten Entwicklungsformen des religiös-moralischen Bewußtseyns im Oriente.

§. 140.

Die vier elementaren und natürlichen, nothwendigen Formen des mit dem Naturleben identificirten Gottesbewußtseyns im Oriente erleiden im Verhältnisse zur Autorität und des subjektiven Glaubens an dieselbe wieder eine zweifache höchste Steigerung, so, daß entweder die subjektive Naturkraft selbst an die Stelle der objektiven Autorität sich setzt und aus den verschiedenen Reminiscenzen des getrübten Gottesbewußtseyns die höchste Glaubenseinheit ersetzen will, oder so, daß die göttliche Autorität einem bestimmten Volke und der einseitigen Naturkraft desselben in der ausschließlichen Weise der orientalischen Bildung durch äußere Zeichen sich offenbart und diesen ein übernatürlich beglaubigtes, von göttlicher Autorität beglaubigtes Gebot vorzeichnet. Diese letztere Bildung finden wir durch das Gesetz Moses geschichtlich ausgesprochen und dem jüdischen Volke anvertraut. Der ersteren Entwicklung aber begegnen wir in der später in die Geschichte eintretenden Lehre Muhameds. Mit diesen beiden schließt sich die mögliche Gestaltung der religiösen Formen im Oriente ab, und in Beiden muß sich daher auch der letzte Anknüpfungspunkt an das objektive wie subjektive höchste Sittengesetz aufweisen lassen, so daß das letzte Resultat der orientalischen Bildung, obwohl dem der occidentalischen entgegengesetzt, doch in der gleichen Beziehung zur höhern Einheit sich findet.

b. Die sonderheitlichen Entwicklungsformen des moralischen Bewußtseyns im Orient.

1. Die beiden ersten und einfachsten Gegensätze und ihre Vermittlung.

α. Die chinesische Moral.

I. Das allgemeine Religionsprincip der chinesischen Moral.

§. 141.

Der Grund und Ausgangspunkt der chinesischen Moral liegt in dem durch die menschliche Freiheit und ihrer Beziehung zu einer göttlichen Macht bedingten Gehorsam. Der unbedingte Gehorsam der subjektiven Freiheit gegen die göttliche Autorität ist das erste Gesetz jeder Sittlichkeit. Diese göttliche Autorität fand der Chinese in der ewigen Ordnung der Dinge, die in der Weltordnung sich abspiegelte. Das Familienverhältniß aber war ihm das nächste, natürliche Bild der göttlichen Ordnung auf Erden und der Staat selbst, und in dessen Mitte der Kaiser, die lebendige Ordnung des Himmels auf Erden, die Universalfamilie, in welcher durch die Einheit des herrschenden Hauptes der Familie die ewige Ordnung in unveränderlicher Folge festgehalten wurde. Die unbedingte Unterwerfung unter diese Ordnung ist Tugend, weil Verwirklichung des göttlichen Gesetzes im irdischen Leben. Diese Ordnung selbst aber ist eine nothwendige und vernunftgemäße. Die Vernuft (Tao) ist selbst der Inbegriff der aus der Bewegung des Lebens und ihrem Maaß (Ki-Li), welche in dem Einheitlichen über allem Gegensatze Schwebenden und Unendlichen (Tai-Kie) wurzelt, hervorgehenden Ordnung der Dinge. Aus dem unendlichen Tai-Kie, das über allem Gegensatze schwebt, geht durch die Entgegensetzungen von Jang und In, Ja und Nein oder Licht und Finsterniß, die Ordnung der Dinge hervor, die zuerst in vier Bildern und acht Zeichen sich theilt, aus denen in den ersten vierundsechzig Hexagramen die Grundbe-

stimmungen aller Dinge abgeleitet werden. Wie nun Tai-Kie selbst über dem Gegensatze schwebt, so ist auch das umfassende Tao wieder über den Gegensätzen, und der Weise, der das Vernunftgesetz in sich aufnimmt und durch dasselbe in die gerechte Mitte eingetreten ist, ist allein der wahrhaft Gute. Das Gute ist die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung auf Erde. In erster Ordnung ist daher die Erkenntniß der höchsten Ordnung und die aus ihr hervorgehende Ruhe und Gleichgiltigkeit gegen die Gegensätze die himmlische Tugend, die in natürlicher Ordnung in der Unterordnung des Einzelnen unter die allgemeine Ordnung des Staates und der Ueberwindung alles subjektiven und individuellen Strebens, gegenüber diesem allgemeinen Leben besteht und als Gehorsam gegen die göttliche Autorität, die in ihrer höchsten Mitte durch den Kaiser, in ihrer natürlichen Folge durch die natürliche Abstammung bestimmt ist, erscheint die irdische Tugend des Chinesen.

II. Die sonderheitlichen Entwicklungsstufen des chinesischen Moralprincips.

§. 142.

Das Princip der chinesischen Moral, das in einer in allen Regionen des Lebens immer wiederkehrenden Wiederholung der ewigen und himmlischen Ordnung der Dinge beruht, und durch das Vernunftgesetz dem Menschen sich offenbart, hat in dieser Ordnung eine dreifache Beziehung in sich, in wie fern es nämlich einerseits die ewige, himmlische Ordnung, andrerseits die Offenbarung derselben in der natürlichen Ordnung und eine vereinigende Mitte in dem Vernunftgesetz besitzt. Die erste Ausbildung des religiösen Bewußtseyns in China mußte sich daher als eine einfache, durch übernatürliche Gesetze getragene Entwicklung und Ausbildung dieser höhern Erkenntniß gestalten. Dieser gegenüber trat dann in zweiter Folge die vollständige Ausbildung des Staatsorganismus als das Abbild jener himmlischen Ordnung in das Leben ein, und als in diesem nach und nach durch den irdischen Bestand das

höhere Bewußtseyn getrübt wurde, fand sich der Gedanke als Vermittler des irdischen Gesetzes mit dem himmlischen. Indem aber der Gedanke in dieser Vermittlung an das himmlische anknüpfte, lehrte er nothwendig die durch die Erkenntniß des Uebernatürlichen das Natürliche von sich abstreifende und beherrschende Tugend eines dem blos gehorchenden Gliede des Staates unzugänglichen Lebens und setzte sich damit in eine nothwendige Opposition mit dem auf der bloßen Gewohnheit beruhenden Gehorsam gegen die äußere Autorität. Die Wiederherstellung der alten chinesischen Tugendlehre, die der Erkenntniß der ewigen und himmlischen Ordnung entsprungen war, von welcher die irdische als ein bloßes Abbild ihre Bedeutung nur entlehnt hatte, wurde daher von der Philosophie in ihrer durch Lao-tseu, Confu-tseu und Men-tseu entwickelten Ausbildung zwar versucht, aber ohne dauernden, das Leben nach allen Seiten durchdringenden Erfolg. Es ist nämlich der Charakter der orientalischen und jeder auf bloße Autorität sich stützenden Entwicklung, aus der höhern Ordnung und Erkenntniß immer tiefer in das Irdische, Bildliche und Unbewußte herabzusinken und endlich im Vergessen der eigenen Abkunft zu enden. So war der Staat, der seine Bedeutung in der vermittelnden Einheit zwischen dem sinnlichen und natürlichen Leben, wie nach der ältern chinesischen Lehre der Mensch überhaupt zwischen Himmel und Erde stand, besaß, in seiner Aeußerlichkeit und für die sinnliche Erkenntniß faßbaren Bildlichkeit an die Stelle des Urbildes selbst getreten, und über der irdischen Ordnung wurde die himmlische selbst vergessen. In letzter Entwicklung trat daher an die Stelle des Bewußtseyns dieser Ordnung der bloße moralische Formalismus, der in der Beobachtung des äußern Ceremonialgesetzes der Staatsordnung seine einzige Bedeutung fand und in dieser Aeußerlichkeit und Vergessenheit der göttlichen Ordnung einerseits in einen völligen materiellen Atheismus, und andrerseits in Vermengung der mit dem indischen Buddhäismus sich in das volle Gegentheil seines sonderheitlichen wie allgemeinen Ausgangspunktes verlor.

III. Die einheitliche Bedeutung des chinesischen Moralprincips.

§. 143.

Das chinesische Moralprincip ist auf den ersten objektiven Ausgangspunkt aller Sittlichkeit, auf den Glauben an eine höhere Autorität und den aus demselben hervorgehenden Gehorsam gegründet und hat darin ein durch alle Zeiten gleich bedeutendes, nothwendiges und bleibendes Verhältniß der subjektiven Freiheit zu einem vorausgesetzten höhern Einheitspunkte in sich aufgenommen. Die Weckung des menschlichen Bewußtseyns muß nothwendig von diesem Gesetze getragen werden. Aus der Unbeholfenheit der Kindheit kann der Mensch nur durch den nothwendigen Glauben einer ihm zu Hilfe kommenden Autorität herausgerissen werden. Die einfache Bezeichnung jedes wahrnehmbaren Gegenstandes und die sich daran knüpfende mögliche Mittheilung und Vereinigung des eigenen Lebens mit andern Menschen außer uns hängt von diesem Glauben ab. Durch die Natur selbst wird das Kind gezwungen, sich den Eltern zu vertrauen und unbedingt an ihre Lehre und an ihr Wort zu glauben. Dieser Glaube, der unumgänglich nothwendig in den freien Menschen zur Natur, in der freien Objektivität außer uns liegt, hat in seiner letzten Quelle nothwendiger Weise seinen Grund in dem Glauben der Menschen an eine höhere Autorität, durch welche die Kindheit des Menschengeschlechtes ebenso getragen, gebildet und geleitet wird, wie der einzelne Mensch durch seine Eltern. Die väterliche Autorität wird in ihrem höchsten Ausgang den Glauben an eine göttliche Autorität voraussetzen. Wie nun dieser Glaube im Grunde allen Menschen nothwendig inne wohnt und nur durch ihn die spätere eigene Entwicklung des Lebens angebahnt wird, welche in dem Glauben an eine schon entwickelte selbstständige Eigenheit, durch welche unsere noch unentwickelte Selbstheit ins Leben eingeführt wird, schon mit eingeschlossen ist, so hat das chinesische Princip mit demselben einen allen Menschen und allen Zeiten innewohnenden Grund

des Freiheitsbewußtseyns zum Ausgangspunkt des eigenen moralischen Bewußtseyns gemacht. In diesem unveräußerlichen Grunde liegt daher auch die dauernde Macht des chinesischen Staatslebens, welches mit diesem moralischen Principe, das mit dem religiösen und philosophischen identisch ist, sich gleichfalls identificirt hat. Der Staat ist in dem moralischen Bewußtseyn gegründet und dieses ist hinwieder auch seinerseits ein Staatsleben aufgegangen. In dieser Verschlungenheit des Einen durch das Andere aber ist an sich schon die Mangelhaftigkeit dieses Princips angedeutet, welches in bestimmter Weise in der Einseitigkeit seines Ausgangspunktes erkannt wird. Wenn nämlich das freie Bewußtseyn aus dem Zustand seines unbewußten Ausgangspunktes, durch den Glauben an die Autorität allerdings vermittelt werden muß, so liegt in der Nothwendigkeit des Glaubens auch die Nothwendigkeit der daraus hervorgehenden, in ihm verborgenen, selbstständigen Freiheit des eigenen Selbstbewußtseyns, ohne welches der Glaube keinen Werth hat. Wenn der Glaube nichts vermittelt, keine eigene Freiheit hervorruft, keine Frucht trägt, so ist er auch nicht wahrhaft Glaube; denn dieß kann er nur in so ferne seyn, in wie fern er nicht an die Nothwendigkeit, sondern an die Freiheit glaubt, an die Freiheit, durch die er selbst frei zu werden hofft, und die er als Freiheit erkennt und liebt. Sobald also der Glaube in bloßer Aeußerlichkeit stehen bleibt und zum blinden Glauben wird, ist er unfrei und Negation seiner selbst. Mit dem Glauben an eine äußere Autorität und an ein Aufgeben der eigenen Selbstständigkeit, war daher die Freiheit und die innere Macht des Guten und der Tugend aufgehoben. Die Erfüllung der Pflichten war eine blos äußerliche, ohne Absicht auf ein höheres und innerliches Princip, eine Folge irdischer Ordnung, sinnlichen Triebes und gemeinen Eigennutzes. Die Absicht des Menschen und sein inneres Bewußtseyn und damit seine Freiheit blieb außer dem Bereiche dieser nothwendigen Anwendung des in seiner Einseitigkeit festgehaltenen chinesischen Moralprincips. So bedeutsam das chinesische Moralprincip da-

her auch für alle Zeiten ist und so sehr es darum auch nicht blos durch den ganzen Orient, sondern auch in der christlichen Sittenlehre hervorgehoben worden ist, eben so unhaltbar und in seiner eigenen Voraussetzung sich selbst negirend erscheint es, sobald es in dieser Einseitigkeit des blinden Autoritätsglaubens festgehalten wird, wie dieß in China geschehen mußte und bei so vielen christlichen Moralisten oft genug noch jetzt geschieht.

β. Das indische Moralprincip.

I. Der allgemeine religiöse Ausgangspunkt der indischen Moral.

§. 144.

Während die chinesische Religionsanschauung von dem Glauben ausging, daß die natürliche Ordnung der Dinge ein Spiegel der übernatürlichen sei, und daß daher der Gehorsam gegen diese zugleich das übernatürliche Gute in sich schließe, hat dagegen in Indien eine entgegengesetzte Anschauung sich ausgebildet, welche von der Voraussetzung ausging, daß die einzelnen Erscheinungen der Welt nur die sonderheitlichen Negationen des unendlichen und göttlichen Lebens seien. Daraus entstand dann von selbst die moralische Folgerung, daß nur durch die Abwendung des Geistes von aller individuellen, sinnlichen und subjektiven Lebensäußerung im Stande sei, den Menschen Gott ähnlich und die Kraft des göttlichen und übernatürlichen Lebens in ihm herrschend zu machen. Die gewaltsame Abtödtung des individuellen und sinnlichen Lebens, das Ringen nach einer übernatürlichen Macht und Erkenntniß durch die Aufhebung der individuellen Leiblichkeit und Versenkung des Sinnes in das allgemeine, unendliche Sehnen und Schauen der Seele, wurde in Folge dessen Grundcharakter des moralischen Bewußtseyns in Indien. Die Weihe des Lebens durch äußere Enthaltsamkeit und Absonderung durch selbst auferlegte Büßung und intuitive Betrachtung war das Mittel zur moralischen Heiligkeit. Der in das Anschauen des ungetheilten, unveränderlichen, gegenstands-

losen Ewigen in sich selbst, gleicher unveränderlicher Ruhe versenkte Brahmane war der weise, tugendhafte und heilige, durch den alle übrigen Stände, die im Verhältnisse zu diesem Brahmanenthum ihre Rangordnung hatten, geheiliget werden mußten.

II. Die sonderheitlichen Entwicklungsformen des indischen Moralprincips.

§. 145.

Während die ursprüngliche Anschauung des religiösen Bewußtseyns in Indien an ein ewig sich gleiches, ungetheiltes Wesen sich anknüpfte, welches über aller Endlichkeit und Bewegung stand, mußte die Erscheinung in ihrer unendlichen Endlichkeit, in welche die Menschen von Natur aus sich fanden, eine nothwendige Erklärung finden und so die Bewegung in das ungetheilte und ewige Brahm eingetheilt werden. So wurde das ewige Aoum in seine drei Grundbeziehungen getheilt und aus dem Brahm ging Brahma der Schöpfer und Erzeuger, Vischnu, der Erhalter und Vermittler und Siwa, der ewige Zerstörer hervor. In dieser zweiten Anschauung ging die Vermittlung allmählig in eine unendliche Mannigfaltigkeit der Verkörperungen Vischnus über und in nothwendiger Reihenfolge trat der Dienst Vischnus an die Stelle des Brahmadienstes, während er selbst dem Siwadienst Platz machen mußte, in dessen ewig zerstörender Macht die Aufhebung der sonderheitlichen Erscheinung und die Rückführung der getheilten Welt in das Ewige, Ungetheilte, vermittelt wurde. Die erste Unendlichkeitslehre begegnete in dem Siwadienste der entgegengesetzten Unendlichkeit, welche beide zwischen sich den durch die Endlichkeit vermittelten Uebergang gestatteten. Auch in Indien bedurfte daher die, an die Stelle des ersten Bewußtseyns von dem Unendlichen getretene Verweltlichung wieder eine Rückführung durch die Macht der geistigen Betrachtung. Aus der rein religiösen Anschauung und der von ihr im Gesetze Manus gesetzten Ordnung, trat durch die Phantasie und poetische Entwicklung die Mythologie der Puranas, der Mahabharata und Ramajana in diese erste

Auffassung des Unendlichen ein, die durch Erklärung der in Gott durch Maja, die Täuschung, eintretende Erscheinung und Mannigfaltigkeit eine Reihe von unendlichen Beziehungeu der Erscheinungswelt und oft sich wiederholende Incarnationen Krischna's lehrte, bis endlich der vorherrschende Majascult die Schulen der Moha-Sekten, wie sie in Krischnamisra's Prabodhadschandrodaja geschildert worden, erzeugte. Aus diesem Verfall der ältesten Anschauung wurde die Religionsanschauung endlich durch die Spekulation wieder zu ihrem Ausgangspunkte zurückzuführen gesucht. In der Rückbeziehung der Mythologie zur einfach religiösen Anschauung tritt die Zeit der indischen Philosophie ein, die in der Mimansa, Sankhja und Njaja Schule wieder in dreifacher Stufenfolge sich entwickelte, indem die Mimansa unmittelbar an die Schrift (Veda) sich anschloß, und darum als Exegese der Veda den Beinamen Vedanta erhielt, während im Gegensatz die Sankhja an die Natur sich anschloß, und durch die Erkenntniß und Deutung derselben die Wahrheit finden wollte, und beiden gegenüber die Njaja durch rein logische Consequenz und philosophische Methode beide zu ersetzen und von Innen heraus zu ergänzen suchte. Nachdem dann die Philosophie gleichfalls dieselbe Stufenreihe der Entwicklung durchlaufen und in letzter Bildung den ersten objektiven religiösen Ausgangspunkt verlassen hatte, war damit zugleich der Uebergang zu der vollständigen Umkehrung des ersten Bewußtseyns in der Buddhalehre gegeben, welche das Streben der Rückkehr in das Nichts, welches allein frei von Trug und Leiden genannt werden könne, zum Princip der Moral zu erheben suchte und damit nur die alte Lehre in ihrer Kehrseite hinstellte, indem sie statt Alles aus dem indifferenten Nichts hervorgehen zu lassen, Alles in demselben sich enden ließ, und mit der ganzen indischen Entwicklung darin übereinstimmte, daß das Aufgeben aller Differenzen und Alles eigenen Begehrens und Wollens, das Verläugnen und gänzliche Negiren seiner selbst und die damit verbundene Versenkung in das Unendliche, die einzig wahre Tugend sei.

III. Die einheitliche Bedeutung der indischen Moral.

§. 146.

Durch die Lehre von dem Aufgeben alles individuellen und subjektiven Lebens, um zum Anschauen und Besitze einer ewigen, ungetrübten und innerlichen Macht und Herrlichkeit des Geistes zu gelangen, hat die indische Moral eine allgemeine, für alle Menschen und Zeiten gleich nothwendige Grundanschauung des Verhältnisses der subjektiven Freiheit, gegenüber der absoluten und unendlichen Freiheit ausgesprochen. Nur in dem Aufgeben des eigenen Willens liegt das Aufgeben des negativen und egoistischen Strebens des Einzelnen, gegenüber der Gesammtheit. Wer in Allem nur sich selbst sucht, negirt alles andere, um seiner selbst willen. Jede Freiheit außer uns, die endliche wie die unendliche, wird durch diese ausschließende und negirende Selbstsucht aus ihrem Rechte und Besitze zu verdrängen gesucht, und der Mensch ist selber unfrei in sich, sobald er seine Freiheit nur nach Außen durch die Negation jeder andern Freiheit geltend zu machen sucht. Sobald ich jede Freiheit außer mir negire, negire ich die eigene Freiheit in mir, weil ich dann selbst nichts mehr mit Freiheit wollen und lieben, sondern Alles nur mit allverschlingender Nothwendigkeit begehren kann. Auch das Christenthum hat daher an diesem Principe der Selbstverläugnung Antheil genommen, aber nicht in der Einseitigkeit des indischen Naturbewußtseyns, sondern im Bewußtseyn der Freiheit des Geistes, die den eigenen Willen verläugnen kann, in wie ferne sie in dieser Verläugnung den Selbstwillen und die Freiheit in der Liebe zu einem absolut persönlichen Wesen bewahren kann. Wie aber der indischen Selbstverläugnung keine persönliche göttliche Liebe gegenüber stand, war das Princip der sich selbst verläugnen könnenden Freiheit ohne gegenüber stehendes freies Ziel, mit dem Aufgeben der Freiheit, mit dem Princip der Unfreiheit identisch geworden. Wenn der Mensch seine ganze Individualität negirte, um mit dem unpersönlich Unendlichen Eins zu werden und mit ihm unterzugehen, mußte er damit seine Persönlichkeit

ganz von dem Zeitlichen zu trennen gesucht und es als ein rein Unendliches und Unbewegtes dargestellt, war aber dann, um die Zeit zu erklären und ihre Erscheinungen, genöthigt gewesen, einen Abfall des ewigen Wesens durch Maja, die sinnliche Täuschung hinzuzufügen. Dadurch wurde einerseits das ewige Leben oder wenigstens die menschliche Erkenntniß desselben, andrerseits aber die Wirklichkeit der Zeit aufgehoben. Der Widerspruch zwischen dem Himmel und der Erde, zwischen der Zeit und ihrem überzeitlichen Grunde, erschien als ein unlösbarer Gegensatz und der Dualismus dieses Gegensatzes war nur verhüllt geblieben in der chinesischen und indischen Anschauung, mußte aber, da er nothwendiges Gesetz dieser Anschauung der Verwechslung der Natur mit dem Göttlichen war, in der orientalischen Entwicklung nothwendig in die geschichtliche Bildung eintreten. Dieser Dualismus ist die Grundanschauung des persischen Cultus, der zwar von einem ewigen, überzeitlichen Wesen ausgeht, in welchem kein Gegensatz und keine Veränderung sich findet, der Welt aber einen doppelten Anfang ihres Daseyns gibt, in dem Gegensatz von Licht und Finsterniß, welche von der zeitlosen Zeit (Zeruane Akerene) als die Principien alles Daseyns erzeugt wurden. Dem Ormuzd, dem Sonnen- oder Licht-Gotte, dem guten Beherrscher der Welt steht in Ahriman, dem Herrscher der Finsterniß das böse Princip gegenüber. Nachdem Ormuzd zuerst die Lichtwelt und die reinen Amschaspands aus sich geschaffen, trat die Finsterniß in die weitere Schöpfung des Lichtes ein, und aus der Mischung von Licht und Finsterniß ging die Erde mit ihren reinen und unreinen Geschöpfen hervor. Des Menschen Aufgabe aber ist, dem Ormuzd zu dienen und gegen Ahriman zu kämpfen. Ormuzd aber ist in diesem Kampfe zugleich der Vermittler (Mithras) und Siegesfürst, Herrscher des aus dem Kampfe hervorgehenden Friedens (Seschiosch). Das Princip der persischen Moral ist nach diesen religiösen Anschauungen nothwendig die Heiligung des Menschen durch den innern und äußern Lichtdienst, durch Anbetung des Lichtes und seines irdischen Abbildes des Feuers, Reinigung von den erd-

haften durch das lichtdurchdrungene Wasser und vor Allen der Kampf gegen alles natürliche Böse gegen die Geburten Ahrimans.

II. Die sonderheitlichen Entwicklungsformen des dualistischen Religionsprincips.

§. 149.

Wie der persische Dualismus den Anfang der Zeit durch den Gegensatz erklären, diesen zeitlichen Anfang aber ein überzeitliches Princip vorausdenken und dem zeitlichen Kampfe selbst in dem Mithras einen Vermittler der Einigung hinzudenken mußte, so war mit dieser dreifachen Gedankenfolge der Umfang der vorderasiatischen Mythologie in seinen nothwendigen Entwicklungsformen bezeichnet. Die reinste, in den Bildungen der Phantasie aber sehr bald untergehende Anschauung, war die in dem ersten persischen Sternendienste so wie in dem phönizischen, ältesten Religionssysteme sich findende, der Ahnung einer reinen Erkenntniß- und Lichtregion, welche in ewig ungetheilter Macht nach ewig gleichen Gesetzen die Welt beherrschte. Sobald aber das Hervorgehen der Welt aus dieser Lichtregion mit in die Betrachtung des ewigen Urlichtes hineingezogen wurde, trat die, die Welt beherrschende Scheidung von Licht und Finsterniß als Dualismus von Gut und Böse in die Anschauung ein. Diesem Dualismus aber mußte ein mittleres Verhältniß, eine Ausgleichung nach dem Kampf der Zeiten hinzugedacht werden und diese vermittelnde Ausgleichung, die noch unvermittelt in dem persischen Mithras angedeutet war, trat in der weitesten Ausdehnung in dem babylonischen, später über ganz Vorderasien ausgebreiteten, in den verschiedenartigsten Gestalten auftretenden Mithras-Cultus hervor, der den Gegensatz als einen rein natürlichen und nothwendigen, als den mannweiblichen, geschlechtlichen auffaßte, der zu jeder Zeugung und Hervorbringung nothwendig ist. Licht und Finsterniß, Feuer und Wasser, Himmel und Erde und überhaupt alle Gegensätze des Lebens wurden in ihrer Wechselbeziehung zu einander, als die sich gegenseitig umfassenden und dadurch zeugenden Gegensätze

einer höhern Natur gedacht. Der Gegensatz von Ormuzd und Ahriman fiel nun im Principe weg und mit ihm der Gegensatz von gut und bös, und die der Freiheit zukommende ethische Auffassung der Dinge. Alles Natürliche war in Folge dieser Anschauung auch, sobald es nicht in Unfruchtbarkeit negativ blieb, gut, und das Sittengesetz war in dem Naturgesetze untergegangen.

III. Einheitliche Bedeutung des dualistischen Religionsprincips in der Moral.

§. 150.

Durch die nothwendige Hinweisung auf eine, über den Gegensätzen schwebende, ihnen vorausgehende und auf eine andere, aus dem Kampfe derselben hervorgehende, Einheit, hat der Dualismus, die principielle Unhaltbarkeit seiner selbst anzuerkennen, sich genöthigt gesehen. Er vermochte eben so wenig anzugeben, wie aus dem einfachen Ewigen die Gegensätze hervorbrechen, noch wie sie am Ende sich versöhnen. Ist Ahriman wesentlich verschieden von Ormuzd und göttlich wie er, so kann er einerseits nie mit ihm sich vereinigen und andrerseits nicht durch ihn untergehen. Der Kampf wird daher zwischen beiden nothwendig ein ewiger seyn. Der Mensch aber ist nicht berechtigt, sich in den Kampf der Götter zu mengen und für Ormuzd oder Ahriman Parthei zu nehmen, denn gegen wen von beiden er auch kämpfen mag, kämpfte er mit zeitlichen Waffen und zeitlichen Kräften gegen ein göttliches Princip, das ihm gegenüber jederzeit im ewigen Rechte ist. Von Seite eines religiösen Principes ist daher die persische Moral in objektiver Hinsicht unmöglich. In subjektiver Hinsicht aber ist der Kampf gegen das Böse allerdings ein, mit den Gegensatz von gut und bös unzertrennlich verbundenes Attribut der Sittlichkeit. Jede Religion, wie jede Moral wird auf diesen Kampf als ein wesentliches Erforderniß der Tugend hinweisen müssen. Wenn es keinen Kampf mit dem Bösen für den Menschen zu bestehen gäbe, so gäbe es für ihn auch kein Bewußtseyn der Freiheit. Jede Wahl

ist nothwendig eine Entscheidung zwischen widerstreitenden Gegensätzen, ist ein Kampf. Die wahre sittliche Macht des Menschen liegt in dem Siege über die Unfreiheit durch die subjektive freie Wahl. Darin liegt der allgemeine wahre Grund des moralischen Bewußtseyns, das aus dem persischen Dualismus hervorging. Allein da der Dualismus selbst in seinem letzten Princip ein ungegründeter war, so mußte auch das aus ihm hervorgehende ethische Princip einseitig und unwahr in seiner Anwendung werden. Indem nämlich der Kampf nach Außen sich wendete gegen die Geburten Ahrimans, war er dadurch allerdings gegen das Böse negativ, aber nur gegen das Böse außer sich und nicht gegen das Böse in sich. Er konnte hassen, aber lieben nicht. Wer ein Anderes bekämpft außer sich, das er für böse oder unwahr hält, hat dadurch die Wahrheit und das Gute weder in noch außer sich ponirt. Die Polemik ist stets zerstörend, aber nicht immer erbauend. Um erbauend zu seyn, muß sie zugleich ein positives Besitzthum in sich selber, eine wirkliche und lebendige innere Kraft, die zugleich nach Außen durch die immer waltende Liebe belebend wirkt, erzeugen. Diese Hervorbringung aber lag nicht mehr in der Anschauung des Dualismus, welcher Gut und Bös über den Menschen in eine ewige Scheidung hinein versetzte und nur zwischen beiden Parthei ergriff. Die Partheischeidung kann aber keine höchste Einheit der freien Wahl und der freien Liebe zu ihrem Ziele haben und nicht innerlich, sondern nur äußerlich sich entscheiden, weil der Gegensatz vor und über der freien Wahl steht, darum kann auch kein letztes Ziel derselben gefunden werden, so wie sie kein einheitliches Princip hat. Die Vermittlung ist eine dem Wesen nach unmögliche, weil das Böse eben so wenig vernichtet, wie mit dem Guten vereinigt werden kann, wenn es mit dem Guten gleich göttlichen Ursprungs ist. Das Böse ist in dieser Auffassung unmöglich und der Mithras-Cultus in dieser Beziehung objektiv wahrer, als der persische Dualismus, weil er den Gegensatz, den er als göttlichen und freien sich nicht denken kann, gleich zum nothwendigen und natürlichen gemacht. Wenn

nun aber in dieser mehr Wahrheit enthaltenden Anschauung des Mithrasdienstes jedes Moralprincip negirt werden mußte, so kann es in dem Dualismus nur auf einer Inkonsequenz und unwahren letzten Voraussetzung beruhen und daher in seiner Anwendung keine principielle Wirklichkeit besitzen.

β. Die egyptische Emanations- und Seelenlehre.

I. Die allgemeine Bestimmung des Moralprincipes der Emanationslehre.

§. 151.

Mit der Unmöglichkeit, das Hervorbrechen der Zeit aus der Ewigkeit durch die Täuschung des ewigen Principes und durch den, in der Zeit neu hinzukommenden Gegensatz des Bösen zu erklären, war der weitere Versuch nothwendig geworden, in der Evolution des Göttlichen selbst, den Grund der in den weitern Verzweigungen desselben eintretenden Unvollkommenheit und Trübung zu suchen. So wie das Göttliche in seiner eigenen Unendlichkeit lebend und sich bewegend, in dieser Bewegung sich selbst aussprach und aus sich und seiner Unendlichkeit in sich hervorbrach, emanirend und zeugend wurde, trat in dieser Zeugung die fortgesetzte Theilung und in diese Theilung die, in der Einzelnheit liegende Abwesenheit der allgemeinen, allseitigen Vollkommenheit ein. Indem das Göttliche unter bestimmten Verhältnissen und Erscheinungsformen sich offenbarte, war es zwar das Göttliche noch, aber ein solches, das in die Einzelnheit hinausgehend, in das Allgemeine wieder zurückzukehren strebte. Dieses in der Besonderheit verlorne, zur Allgemeinheit zurückstrebende Göttliche war die Seele, die nach dreitausendjähriger Wanderung, in der sie alle Gestalten der über- und unterirdischen Welt durchzog, wieder zur Allgemeinheit des ewigen Lebens zurückkehrte. In diesem Wandern durch die ganze Reihe der Endlichkeit wurde sie eben dadurch wieder unendlich, daß sie alle Endlichkeiten in sich aufnahm und zuletzt in einem Leben umfaßte. Das Leben des Menschen war daher der Weg der sich

anbahnenden Reinigung der Seele von dem Irdischen. Nach der Menschengestalt durchwanderte die Seele die übrigen Gestalten des irdischen Lebens, die alle in einem gewissen Sinne allgemeiner und darum dem Göttlichen näher waren, als das individuelle menschliche Bewußtseyn. Die Verehrung der Thiere war daher nothwendige Folge dieser Anschauung, so wie die aus dieser Gottähnlichkeit hervorgehende Opferweise und Sühnung des menschlichen Vergehens durch das Thieropfer. Das Moralprincip Aegyptens war daher vorherrschend religiös und durch das Opfer und den priesterlichen Kultus bedingt. Die Mangelhaftigkeit der Natur und ihre an der Ungöttlichkeit haftende Unsitte, konnte nicht durch den Menschen und seine freie That, sondern nur durch das Opfer gesühnt werden. Dem Göttlichen durch die Religion sich zu weihen, war daher das einfach höchste Princip der egyptischen Moral und jedes andere Werk menschlicher Thätigkeit nur in so ferne von Bedeutung, als es z. B. in der Cultur des Bodens mit dem Cultus und der Verehrung der Götter zusammenhing. Ein von der Religion geschiedenes Moralprincip aber war in dieser Anschauung des religiösen Grundes des menschlichen Lebens unmöglich.

II. Die sonderheitlichen Entwicklungsformen der Emanationslehre in Egypten.

§. 152.

Indem die Emanationslehre von der Voraussetzung eines ewigen und unendlichen Wesens ausging, das obwohl sich selbst genug, dennoch die Fähigkeit in sich trug, auch das Leben aus sich zu erzeugen, war dadurch nothwendig für die menschliche Anschauung eine Aufeinanderfolge von solchen Götter-Emanationen gesetzt. Eine Vermittlung des, an sich göttlichen Lebens mit dem irdischen in einer, sich abstufenden Emanation trug nothwendig die Gesetze jeder subjektiven Vermittlung in sich und bildete sich daher im Allgemeinen in drei wesentlichen Entwicklungsstufen aus. Die erste Götterordnung war die des in sich

selbst beschlossenen göttlichen Lebens das absolute Wesen Kneph und eine absolute Erkenntniß seiner selbst in der Nëitha. Die zweite Periode war die der überirdischen Lichtregion, beginnend mit Phthas, fortgesetzt durch seinen Sohn Helios und Kronos, mit den Cabiren, als untergeordneten Planetengöttern. Dann folgte in dritter Ordnung die Eintragung des im Sonnensystem geeinigten Lichtlebens in das Erdenleben; es folgten die Halbgötter in denen der Lauf der Sonne und der Sterne mit den Entwicklungsstufen der Erde, und den Perioden des Wachsthums und des Landbaues zusammentraf. Osiris, der Sonnengott, in seinem erdhaften Laufe, in wachsender und abnehmender Gestalt war zugleich der befruchtende Nilstrom des Landes, der mit seinen überschwemmenden Fluthen das ganze Land befruchtete und dann wieder von feindlichen Mächten gehemmt, von dem bösen Bruder Typhon, dem Herrscher der unfruchtbaren Wüste, in Banden gehalten wurde. Isis aber, die das Land, das befruchtete und den weiblichen Mond in seinem von der Sonne abhängigen Laufe zugleich bezeichnete, war die mit ihm gleichzeitig erzeugte Gemahlin. Von ihnen wurde das herrschende Menschengeschlecht und Horus der König der Menschen erzeugt. Auch hier tritt mit dem eigentlichen erdhaften Leben der dualistische Gegensatz von Gut und Bös hervor, und nachdem zuerst der Mithrasdienst des fruchtbarzeugenden, geschlechtlichen Gegensatzes in Isis und Osiris festgehalten worden, mußte auch die Wandelbarkeit des Ungöttlichen in der Zu- und Abnahme dieser Götterkraft, mit in diese dualistische Anschauung eingetragen werden, die endlich im Gegensatz von Osiris und Typhon, Isis und Nephtis in dem bestimmten Dualismus von Gut und Bös erschien. Dieser Gegensatz aber war einerseits durch die Ohnmacht des bösen Typhon gegenüber dem von ihm gefangenen und zerstückelten Osiris und durch das Suchen der Isis nach den gefangenen Gatten mit Hilfe des von Osiris mit der Nephthis gezeugten Canopus, des thierischen Instinktes, der den Menschen zunächst im Hunde diente und durch die rächende Herrschaft des Horus

vermittelt. Damit aber war das Göttliche auch zum Symbol des Menschen geworden und der übernatürlich religiöse Anknüpfungspunkt war in der natürlichen Symbolik untergegangen. Mit der dadurch erregten mythologischen Symbolik war nun eine Reihenfolge von Göttersymbolen in die menschliche Vorstellung eingeführt worden, die der subjektiven Einbildungskraft einen nie endenden Spielraum gewährte, den alten objektiven Ausgangspunkt zuletzt, unter dieser wandelbaren Hülle verlor und den ersten einfachen Gedankengang der Grundanschauung mit ungehörigen Zuthaten entstellte. So war dieses göttlich zeugende Leben zwar allerdings zu einem Uebergang geworden, das Irdische aus dem Himmlischen abzuleiten, mußte aber, weil es in dieser Ableitung doch wieder beide nicht gehörig von einander zu scheiden wußte, nothwendig ebenso bei dem Gegensatz von sich selbst angelangen, wie dieß im vorderasiatischen Mithrasdienste mit dem persischen Dualismus der Fall war.

III. Die einfache Bedeutung des egyptischen Moralprincipes.

§. 153.

Durch die egyptische Seelenlehre, die unmittelbar aus dem Emanationssysteme hervorging, war das Böse eine durch die Zeit bedingte Beeinträchtigung des göttlichen Lebens selbst, das an der Seele haftete, nicht in wie ferne diese eine eigene Schuld sich aufgeladen, sondern in wie ferne sie die Schuld der Zeit an sich trug. Das Böse konnte daher auch nicht Schuld der menschlichen Freiheit und das Gute folglich auch nicht durch menschliche Kräfte und freie Wahl anzustrebendes Ziel seyn, sondern war nothwendiges Sehnen und Suchen der Seele nach dem verlornen Zustande, das nur durch übernatürliche Mittel, durch das Opfer und Mysterium erreicht werden konnte, wobei die menschliche Thätigkeit nur diese mysteriöse Sühnung sich gefallen lassen mußte, ohne von ihrer Seite irgend etwas zu dieser Befreiung von dem Bösen beitragen zu können. In dieser An-

schauung liegt nun allerdings eine unabweisbare natürliche Wahrheit, die in dem, allen Menschen und Zeiten innewohnenden Bewußtseyn der Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit der Natur und der daraus folgenden Unmöglichkeit, diese durch sich selbst zu heiligen und zu bessern, verborgen ist, und die in allen Religionen und Mysterien durch Opfer und Sakramente eine höhere Sühnung und Lösung anstrebt. Dem Menschen ist es daher wesentlicher Hang opfern und die Schuld des Lebens sühnen zu wollen. Die Zeit ist nicht im Stande die in ihr liegende, durch die Freiheit eintretende Möglichkeit unendlicher Folgen, durch ihr eigenes Gesetz zu tragen. In dem Opfer liegt das Bewußtseyn, daß jede Handlung eine überzeitliche Bedeutung habe. Die überzeitliche Bedeutung kann aber der menschlichen Handlung nur aus dem ihr zu Grunde liegenden Gott ähnlichen Vermögen, aus der geahnten überzeitlichen Kraft der Freiheit kommen.

Darum weil der Mensch ahnet, daß eine Macht die herrschet über die Zeit, in ihm ist, aber nur subjektiv und bedingt in ihm ist, huldigt und opfert er einer objektiven über die Zeit herrschenden Macht. Nach einer Seite hin ist daher das Opfer nothwendig ein Mysterium, ein Sakrament, in dem eine überzeitliche und folglich für die Zeit geheimnißvolle Macht verborgen liegt. Der Glaube des Menschen an Mysterien und Sakramente offenbart sich daher auch mit unwiderstehlicher Macht in den einzelnen Menschen, wie in der ganzen Menschheit und offenbart sich um so mehr, je lebendiger die Tiefe der Seele als Ahnung dem Geiste sich kund gibt. Nur das Vergessen der aus der Unendlichkeit allein quellenden Macht der Freiheit und überirdischen Bestimmung des Geistes kann diesen Glauben in den Hintergrund treten lassen. Aber eben weil dieser Glaube mit der Freiheit allein möglich ist, wird das Verdrängen der Freiheit durch ihn, ihn selber wieder aufheben. Wo man den Glauben an die Sakramente mit Vernachlässigung des Freiheitsbewußtseyns ausbildet, da muß eben durch diese Einseitigkeit der Glaube selbst an die Sakramente wieder in seiner Tiefe untergehen. In dem egyptischen Leben aber war mit der Grundanschauung schon eine

Negation der persönlichen Freiheit gesetzt und der Opferglaube daher nothwendig Negation des allgemeinen Grundes, in dem er allein eine wahre Bedeutung haben konnte. Wenn der Seele die Schuld anklebte von Natur aus und eben so nothwendig die Reinigung von dieser Schuld durch das Opfer ihr Antheil war, so war sie nicht mehr schuldig und die Reinigung überflüssig, weil nothwendig, da sie von ihr weder gesucht noch vermieden werden konnte. Indem in dem Opfer die Freiheit unterging und durch die Religion die Moral verschlungen wurde, mußte in letzter Folge auch die Religion von der Moral aufgehoben und durch die Negation der einen auch die andere negirt werden.

γ. *Das subjektive einheitliche Verhältniß der persischen und egyptischen Moral.*

§. 154.

Die persische und egyptische Moral haben offenbar das Verhältniß unter sich mit einander gemein, daß sie die lebendige Einheit weder, wie die Chinesen, mit der bloßen Individualität, noch wie die Indier, mit der Allgemeinheit verwechseln, sondern aus der Verbindung von Individualität und Allgemeinheit ein mittleres Verhältniß herstellen wollten, ohne daß es ihnen jedoch gelang, diese letzte und höchste Einheit wirklich zu erkennen. An die Stelle dieser wirklich höchsten Einheit trat daher in Beiden im Uebergange des einheitlich Unendlichen zur lebensvollen Fülle dieser Unendlichkeit eine unendliche Reihe von Verendlichungen hervor, welche mit einer endlichen Abirrung von jeder Endlichkeit und Unendlichkeit sich endigte. So verloren Beide das Ziel des ihnen zu Grunde liegenden objektiven Wissens von einer höchsten Einheit aus dem Auge und endigten mit dem Gegensatze und der Negation ihrer selbst. Obwohl in entgegengesetzter Bewegung mit der griechischen Philosophie, trafen sie doch mit derselben in ihren Resultaten in der einen Hinsicht wieder zusammen, daß sie durch ihr Ende den eigenen Anfang negirten, und bei dem Gegensatze von dem Ziele anlangten, zu dem sie gelangen wollten. Der Gegensatz der griechischen Phi-

losophie und der orientalischen Entwicklung offenbarte sich aber in dem Verhältniß der persischen und egyptischen Lehre zu der chinesischen und indischen auch darin, daß während die Einigungs- und Vermittlungsversuche der griechischen Philosophie stets einen Fortschritt von den unvermittelten Gegensätzen des Ausgangs in sich schlossen, die Vermittlungsversuche des Orients, einen Rückschritt von der ersten Einfachheit des Bewußtseyns in sich ausgebildet hatten. Während daher die chinesische und indische Moral mit der epikuräischen und stoischen Lehre eine nicht zu verkennende Analogie in sich trugen und daher von den Vermittlungsversuchen der persischen und egyptischen Lehre ein Fortschritt zu der Analogie mit der platonischen und aristotelischen Entwicklung des moralischen Bewußtseyns sich hätte erwarten lassen sollen, finden wir in diesen vielmehr den entschiedensten Uebergang zu der, der Philosophie in Griechenland vorausgehenden Entwicklungsperiode der Phantasie und der durch sie ausgebildeten Mythologie. Die griechische Mythologie hat ihre Wurzeln durch das ganze Reich des egyptischen und vorderasiatischen Mythus ausgebreitet. Die auffallendsten Beziehungen zu diesen beiden Bildungsformen des Orients treten fast in allen einzelnen griechischen Mythen zu Tage. Der Unterschied der beiderseitigen Bildung besteht aber wieder in dem nationalen Gegensatze der Entwicklung, die im Oriente eine vorherrschend objektive, in Griechenland eine vorherrschend subjektive war. Während daher der orientalische Mythus überall an die objektive Naturanschauung sich anschloß und dieses in den Symbolen des gestirnten Himmels, wie der Tag- und Jahreszeiten der Erde in das Menschenleben und in die Menschengeschichte eintrug und das subjektive menschliche Leben nach den Gesetzen des Sonnensystems betrachtete, so trug dagegen die griechische Phantasie überall das subjektive menschliche Bewußtseyn in die Natur ein, und beurtheilte die Natur aus ihrer Analogie mit dem Menschen. In dieser subjektiven Thätigkeit der Phantasie, welche von der objektiven Erscheinung beherrscht, im persischen und egyptischen Mythus hervorgetreten war, lag daher ein noth-

wendiger und wesentlicher Uebergang zur subjektiven griechischen Bildung. Diese Bildung war aber im Oriente selbst unmöglich, da sie der ganzen historischen und natürlichen Grundlage der orientalischen Völker in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit fremd war. Die in der letzten Entwicklungsform des egyptischen Cultus übrig gebliebenen, unvermittelten Gegensätze des übernatürlichen Anknüpfungspunktes des orientalischen religiösen Bewußtseyns an das Göttliche im Opfer und des natürlichen Anknüpfungspunktes an das Irdische und subjektiv Menschliche in der Phantasie, die den Mythus erzeugte, mußten sich vielmehr im Oriente in der specifischen Weise der orientalischen Bildung zu ihrer höchsten Eigenthümlichkeit ausgestalten, und dieß geschah einerseits durch die Einführung des israelitischen Cultus und andrerseits durch die später eintretende muhamedanische Lehre.

3. Die höchsten subjektiven und objektiven Entwicklungsformen des moralischen Bewußtseyns im Orient.

α. Die höchste Objektivität des religiösen Bewußtseyns im Oriente im mosaischen Cultus.

I. Allgemeine Bestimmung des Moralprincips durch die mosaische Offenbarung.

§. 155.

Während alle Völker des Orients den Glauben und das negative Festhalten an einer vorausgesetzten göttlichen Offenbarung bewahrten, hat in einem Volke diese Verwahrung auch als objektive Wahrheit sich kund gegeben. Im Gegensatze mit der Bewegung der übrigen Völker, die von einer ältesten, unverstandenen Tradition ausgingen, und statt dieselbe in natürlicher Entwicklung zu erklären, sie durch das Gesetz der Natur nothwendig immer mehr entstellen und entgöttlichen mußten, konnte bei diesem Volke nur durch eine immerdar auf übernatürliche Weise in die Menschengeschichte einwirkende übernatürliche Macht dieses na-

türliche Gesetz des Abfalls von einer höhern Ordnung aufgehoben werden. Ein Volk aber, in welchem diese Aufhebung des natürlichen Ganges durch immerdar sich wiederholende Einwirkungen einer göttlichen Macht und durch äußere Wunder und Zeichen sich beglaubigte und als sichtbare Führung Gottes sich offenbarte, mußte nothwendig von allen übrigen Völkern in Folge dieser Führung, getrennt und auf ganz eigenem Wege im Gegensatz von allen übrigen Völkern geleitet, beschützt und regirt werden. Nur wenn das religiöse Bewußtseyn, das auch in diesem Volke, in wie weit es sich seinem natürlichen Hange überließ, immer wieder aufs Neue in Vergessenheit kam, durch äußere, sichtbare und wundervolle Führungen einer höhern Macht wieder geweckt wurde, konnte sich der wahrhaft objektive Charakter eines nicht von menschlicher Ueberlieferung allein getragenen Cultus und Gesetzes bezeugen. In diesem Cultus war das Opfer Mittelpunkt des religiösen, das Gesetz aber Mittelpunkt des moralischen Bewußtseyns, so daß die objektive Sühnung des Menschen durch Gott, und die subjektive Aufrichtung des Menschen an dem Gesetze, vollkommen von einander getrennt und doch wesentlich miteinander geeinigt erschienen. Während daher das innere Bewußtseyn der menschlichen Freiheit und der in ihr wurzelnden Tugend und Sittlichkeit durch das übernatürliche Ziel derselben in dem Gehorsam gegen Gott sich zu verwirklichen vermochte, war auch der subjektiven Bildung der äußeren gefallenen Natur des Menschen ein Anhaltspunkt gegeben, in welchem alle Kräfte der menschlichen Natur durch dieses Festhalten an einer von Gott gesetzten Ordnung geordnet werden konnten. Der mosaische Dekalog nimmt daher, anknüpfend an die Sühnung des Menschen durch das Opfer und der daraus hervorgehenden höheren Hülfe, das höchste einheitlich objektive Ziel des Gehorsams des Menschen gegen Gott zu dem einen Grundpfeiler, und die allseitige Berücksichtigung der geistlichen, leiblichen und selischen Entwicklung des Menschen und ihrer allseitigen Beziehung zu Gott und den übrigen Menschen und des menschlichen Strebens zu seiner eigenen Freiheit zum an-

dern Grundpfeiler der einheitlichen und allseitigen Reglung und Ordnung des objektiven Bewußtseyns der menschlichen Freiheit, ohne jedoch in dieser Gesetzgebung die Grenze der blos objektiven Bestimmung des Gesetzes zu verlassen, welche das Freiheitsbewußtseyn in dem Menschen durch das negative Gesetz des Gehorsams erst äußerlich vermitteln sollte, um die höchste innerliche subjektive Befreiung des Menschen durch das objektive Gesetz anzubahnen.

II. Die historische Entwicklung des mosaischen Sittengesetzes.

§. 156.

Wie in der objektiven Gesetzgebung Gottes an das jüdische Volk nothwendig eine Trennung und Ausscheidung desselben von den übrigen Völkern des Orients eintreten mußte, damit die sonderheitliche, objektive Bedeutung ihres Sittengesetzes und ihrer Religion im Unterschiede von den übrigen Völkern, die gleichfalls auf eine objektive Offenbarung sich beriefen, unterschieden werden konnte; so mußte die in dieser Ausscheidung eintretende Sühnung des Volkes Israel, sobald sie in die Geschichte eintrat, selbst wieder den Weg der subjektiven und menschlichen Entwicklung durchlaufen. In dieser Entwicklung lassen sich darum auch drei Perioden des Bewußtseyns genau von einander unterscheiden. Die erste Periode ist die der Auswahl eines bestimmten Volksstammes aus jener Völkerentwicklung, welche bereits in das Stadium des allmähligen Vergessens der ältesten Ueberlieferung eingetreten war. In dieser Periode begegnen wir der Allgemeinheit einer göttlichen Führung und Offenbarung ohne sonderheitlich bestimmtes Gesetz, sehen Religion und Moral in dem subjektiven Glauben der Auserwählten ununterschieden bei einander weilen und die innere Einheit des Stammes durch die waltende Herrschaft der Patriarchen hergestellt mit zeitweise hervortretender Verbindung der Nachkommenschaft derselben mit den übrigen Völkern, insbesonders mit dem die letzte negativ-objektive Stufe des religiösen Bewußtseyns bewahrenden Stamme

Egyptens. Mit der zweiten Periode beginnt das äußerlich zuerst den Egyptern und dann den übrigen Völkern offenbar werdende Eintreten eines höheren Schutzes, in dem dann die Selbstständigkeit des israelitischen Volkes zur geschlossenen Macht sich ausbildet, zuerst in dem Gesetzgeber Moses von einem einzigen Führer geleitet, dann durch die Heldenstärke der Richter in vielfachen äußern Kämpfen beschützt, und endlich durch die Folgenreihe der drei glänzenden Herrscher des vereinigten Volkes Saul, David und Salomon zur höchsten Blüthe der innern Organisation und Bildung und der äußern Macht und Verherrlichung von den übrigen Völkern fortgeführt. Nach dieser Periode der Selbstständigkeit des israelitischen Volkes und der vollständigen Trennung von den übrigen Völkern Asiens, trat die dritte Periode der Trennung und des Verfalles des Reiches ein, in welcher das israelitische Volk in die Gefangenschaft und Botmäßigkeit anderer Völker hinausgeworfen, von seiner äußerlichen Höhe herabgestürzt, durch die jetzt sich erhebenden Prophetenstimmen auf eine höhere und innige Einigung mit Gott hingewiesen wurde. Nun trat auch in das subjektive Bewußtseyn des Volkes die Scheidung ein, und was schon die älteren prophetischen Worte als den Kern der objektiven Wahrheit göttlicher Offenbarung an das jüdische Volk erkannt hatten, die Sehnsucht nach einer geistigen Wiedergeburt in dem verheißenen Messias trat einerseits immer stärker hervor, andrerseits aber tauchte auch ein immer heftigeres und einseitigeres Festhalten an der äußern negativen Seite des mosaischen Gesetzes in dem Pharisäismus auf, und zwischen hinein drang die Stimme des Heidenthums in die Vorhalle des israelitischen Cultus, und verließ mit den Propheten auch die äußere Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer in der Läugnung der Unsterblichkeit und des überzeitlichen Berufes des Menschen durch den Saducäismus und die aus ihm hervorwachsenden Sekten. Damit war die innerliche Herrlichkeit und Bedeutung der mosaischen Religion erloschen. Die objektive übernatürliche Führung Gottes hatte auf die Zukunft hingewiesen in den Prophetenstimmen

und dadurch selbst die blos zeitweilige, vorbereitende Bedeutung und einseitige Gültigkeit ihres Cultus, welchem eine innere Umwandlung und Erhöhung in einem neuen Gesetzgeber bevorstand, verkündigt, und die in den Synagogen festgehaltene äußere Observanz hatte ihre objektive Beglaubigung unter dem äußern Buchstaben der Tradition aufgegeben. Damit war die Entwicklung des religiösen und moralischen Bewußtseyns, die dem jüdischen Volke anvertraut war, gleichfalls an ihr Ende gekommen und hatte in zweifacher Weise mit der Verneinung ihres einseitigen Bestehens geschlossen.

III. Die einheitliche Bedeutung des mosaischen Sittengesetzes.

§. 157.

Die Bedeutung des mosaischen Sittengesetzes liegt einerseits ebenso sehr in der objektiven Beglaubigung des mosaischen Cultus, wodurch die menschliche Freiheit durch das Band des Gehorsams wieder mit dem höchsten Objekt ihres Bewußtseyns verknüpft wurde, als in der subjektiven Allseitigkeit der, in dem von der Religion ausgeschiedenen und für sich bestehenden Sittengesetze berücksichtigten wesentlichen Beziehungen und Verhältnissen der menschlichen Natur. In dieser Allseitigkeit der psychologischen Begründung des mosaischen Sittengesetzes, das in wahrhaft wunderbarer Fülle jedes objektive und subjektive Verhältniß der menschlichen Natur umfaßte, liegt die tiefste natürliche und allgemein menschliche Bedeutung desselben. Der Dekalog ist die universelle Pflichtenlehre des menschlichen Geschlechtes; in ihm sind die einzelnen Beziehungen des menschlichen Bewußtseyns zu einer in sich organischen Gesammtheit zusammengefaßt. Der Dekalog ist das allgemeine negative Sittengesetz aller Zeiten und Völker. Alle Verhältnisse, in denen die subjektive freie Natur des Menschen, zu allen möglichen Objekten des Bewußtseyns und der freien Thätigkeit in Beziehung treten kann, sind in dem Dekaloge berücksichtigt. Er ist die allgemeinste objektiv und subjektiv erschöpfende Pflichtenlehre. Durch ihn ist

das jüdische Volk zum Träger des Gewissens aller Völker geworden. Wie den Griechen die Erkenntniß und Ausübung des subjektiven natürlichen Denk- und Kunstgesetzes überlassen war, so war den Hebräern die Bewahrung und Ausübung des objektiven Freiheitsgesetzes anvertraut. Dieses objektiv und subjektiv allumfassende Gesetz des Dekalogs hat aber eben darum, weil es blos die Pflichten des Menschen verkündigt und die Freiheit des Menschen durch die objektive Anforderung an seinen Gehorsam bezeugt, ohne auf die innere Kraft der Erfüllung, ohne auf die positive Beseligung und Heiligung des Menschen, ohne auf die in freier Einigung mit der göttlichen Liebe alle Pflichten aus sich erfüllende und ergänzende Liebe des Menschen direkt hinzuweisen, indem sie Gott selbst erst als Gesetzgeber und Richter, nicht aber als erlösende, heiligende und beseligende Liebe verkündigte, eine blos negative Bedeutung, die zwar eine Erfüllung dieses Sittengesetzes forderte, aber kaum die Möglichkeit den Menschen freiließ, dasselbe durch eigene Kräfte vollständig erfüllen zu können. So wurde der Mensch durch das mosaische Gesetz des höchsten Zieles seiner Freiheit nur negativ sich bewußt, indem er die göttliche Freiheit zwar als die seinem Willen vorausgehende, gesetzgebende, aber nicht auch als die mit seinem Willen mitwirkende, erlösende und heiligende, noch als die seinem Willen folgende, beseligende objektive Freiheit erkannte. Wie aber der Mensch des objektiv höchsten Zieles seiner Freiheit durch das mosaische Gesetz nur negativ sich bewußt geworden, so konnte er auch die subjektive Macht der Freiheit durch dasselbe nur negativ erkennen, indem die bloße Forderung des Gehorsams an meine Freiheit, diese zwar in ihrem Grunde bestätigt, weil sie dieselbe in einer Hinsicht negirt, und von Seite des Objektes nichts im Sujekt negirt werden kann, was nicht zuvor im Subjekt ist, so erhebt und befestigt sie doch diese Freiheit nicht in ihrer eigenen Selbstständigkeit, in wie fern sie von den Menschen fordert, daß er dieselbe einem höhern Willen gegenüber aufgeben soll. So gerechtfertigt die Forderung dieses Gehorsams von Seite eines objektiv allmächtigen Willens auch

erscheinen mag, so muß sie doch auch noch subjektiv gerechtfertigt werden in dem Menschen selbst, dadurch daß dieser objektive Wille nicht blos als ein den subjektiven beschränkender, sondern auch als ein denselben befreiender sich ihm offenbart.

β. Die Lehre Mohameds.

I. Allgemeine Bestimmung des religiösen und ethischen Princips des Islam.

§. 158.

Nachdem die verschiedenen nationalen Entwicklungen im Oriente ihre möglichen Formen bis zum gänzlichen Vergessen des alten objektiven Grundes, von dem sie ausgegangen waren, durchlaufen hatten, konnte am Ende aller dieser Gestaltungen, und nachdem in der orientalischen Bildung durch den mosaischen Cultus die objektive Wahrheit der Autorität und göttlichen Offenbarung alle übrig gebliebenen Trümmer der ältesten Ueberlieferung zu einer objektiven Gesammtwahrheit gesammelt hatte, in Opposition mit dieser objektiven Gesetzgebung eine Lehre sich ausbilden, welche die subjektive Macht der Phantasie an die Stelle der objektiven Offenbarung selber setzte, und die Trümmer des subjektiven Bewußtseyns in der specifischen Weise des Orients in einem Brennpunkte zusammenzustellen suchte. Dieser Versuch ist objektiv in die Geschichte eingetreten, nachdem im Christenthum bereits die innere Wahrheit des mosaischen Cultus zur höchsten subjekt-objektiven Einigung geleitet war, damit auch die objektiv einseitigen Trümmer des jüdischen Cultus, wie sie aus der Aufhebung der einseitig orientalischen Bedeutung desselben durch das Christenthum dem Oriente noch als Eigenthum geblieben waren, als äußere Stütze in diesen Bau eingefügt werden konnten. Ohne irgend eine objektive Beglaubigung, nur von der eigenen subjektiven Ueberzeugung und Begeisterung getragen, kündigte Mohamed dem subjektiven Glaubensreste des orientalischen Bewußtseyns sich als den höchsten Propheten des einzigen Gottes an und verlangte auf dieses Propheten-

thum gestützt den unbedingtesten Glauben ohne alle Prüfung und Untersuchung an die Wahrheit seiner Lehre. Die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und die Möglichkeit einer Offenbarung desselben an die Menschen durch auserwählte Werkzeuge, von denen Mohamed als das letzte auch das vollkommenste und begnadigste war, ist der Ausgangspunkt seiner Lehre. „Gott ist groß und Mohamed ist sein Prophet." Mit diesen Worten muß das blindeste Vertrauen auf Beide jeden Zweifel niederschlagen und unbedingte Hingebung an den göttlichen Willen hervorrufen. Die moralische Seite der Lehre Mohameds liegt darum in der einfachen Anwendung dieses Glaubens auf das wirkliche Leben. In jedem äußern Verhältnisse ist der Mohamedaner unbedingt durch den Glauben an den durch den Propheten geoffenbarten, unbedingt ausgesprochenen, göttlichen Willen gebunden. Gehorsam gegen diesen Willen im Glauben, ist das Sittlichkeitsprincip der mohamedanischen Lehre, in der jede subjektive Bildung, jede freie Regung des eigenen Willens und Bewußtseyns dem Principe nach sündhaft ist. So hat die subjektiv willkührlichste aller religiösen Voraussetzungen das höchste Gegentheil ihrer selbst, die vollkommenste Aufgebung aller Subjektivität unter die unbedingte, absolute Willkühr eines unerkannten Objektes, eines völlig in sich verschlossenen Gottes, erzeugt.

II. Die sonderheitlichen Entwicklungsformen der Lehre Mohameds.

§. 159.

Der Absolutismus der mohamedanischen Lehre, der jede subjektive Bewegung von vorne herein als eine dem Principe des Glaubens widerstrebende verbot, konnte sich schon vermöge seines Ursprungs dennoch der subjektiven Bewegung nicht entziehen. Anfangs erschien er zwar allerdings als blos volksthümliche und nationale Begeisterung, die in der arabischen Stammesgesinnung ihre Wurzel hatte, und in der Verachtung

aller übrigen Völkerschaften und Volksstämme durch den Absolutismus der Lehre zum höchsten Fanatismus gesteigert, den Islam mit dem Schwerte in alle Weltgegenden trug und von allen Menschen den unbedingten Glauben an ihren Propheten verlangte, ohne um die Wahrheit seines Inhaltes auch nur im geringsten sich zu bekümmern. Als aber das Feuer dieser nach Außen wirkenden Begeisterung verlodert war, und die neu gegründeten Reiche sich einerseits nach innen in ihrer Herrschaft befestigten, andrerseits durch Stammesunterschiede selbst wieder unter einander in Streit geriethen, da entstand die Nothwendigkeit, die Anordnungen des Propheten zuerst in dieser und dann auch in manch anderer Hinsicht noch näher zu bestimmen. Durch einen unbedingten Glauben bestimmt, mußten aber diese Untersuchungen in ihrer ersten Bildung zunächst nur den Charakter der rein buchstäblichen Auslegung des orthodoxen Dogmatismus annehmen. Diesen an den Buchstaben haftenden Auslegungen des einzelnen Volkes, trat dann die in der Begründung der Lehre selbst vorwaltende subjektive Phantasie gegenüber. Der Glaube an ein absolutes göttliches Wesen rief die Schwärmerei einer absoluten Verinnerlichung des menschlichen Lebens, eines Vergöttlichen des Menschen durch das Abwerfen aller beschränkenden Individualität und das mit dem Willen durch die Phantasie versuchte Versenken ins Unendliche hervor. So entstanden die Sufis und der pantheistische Mysticismus derselben, der mit dem im Christenthume fast gleichzeitig auftauchenden Mysticismus manche tiefe, nicht zu verkennende Aehnlichkeit hat. So wie aber die Phantasie des absoluten Zieles der mohamedanischen Lehre sich bemächtigte, war eine der dienenden Kräfte des Willens über ihn selbst hinausgewachsen und bald kam dann in nothwendiger Folge durch die Einführung der aristotelischen Philosophie in die neuasiatische Bildung des Islam auch die denkende Vernunft hinzu, welche nun ihrerseits den Absolutismus der mohamedanischen Lehre in die aristotelischen Kategorien zerlegte, und dadurch nothwendig den Absolutismus des Wollens in den des Seyns eintrug, um entweder die aristotelische Be-

griffsbestimmtheit in dem absoluten Glauben des Islam zu versenken oder den Glauben von der Moral durch die undurchdringliche Scheidewand der aristotelischen Kategorien zu trennen. In beiden Fällen verneinte diese philosophische Bewegung sich selbst, indem sie entweder die Form in dem Inhalt oder den Inhalt in der Form aufgeben mußte. Derselbe Fall, wie in der Philosophie, daß die Einheit in ihre Theile zerfiel, statt daß die Theile durch die subjektive Vergleichung zur Einheit vermittelt worden wären, trat offenbar auch in dem Gegensatz von Philosophie und Poesie hervor, indem das Eintreten beider Kräfte des Denkens und des Dichtens, die ursprüngliche Einheit der Lehre in ihre subjektiven Gegensätze auflösten, statt sie zu einer bewußten, vermittelten Einheit fortzuführen. Diese Auflösung war aber bei dem rein absolutistischen Principe der mohamedanischen Lehre unumgänglich nothwendig, weil dieser objektive Absolutismus einerseits jede Subjektivität gerade zu verneinte und andrerseits doch wieder nicht ohne diese Subjektivität seyn konnte, für welche er nothwendiger Weise seyn mußte. So wie er also in seiner unaufgeschlossenen absoluten Einsheit die subjektive Thätigkeit verneinte, mußte er, von dieser in die Zeit eingetragen, durch sie wieder verneint werden, wie dieß nothwendig das Schicksal eines jeden Absolutismus ist.

III. Die einheitliche Bedeutung des mohamedanischen Moralsystems.

§. 160.

Obwohl in der mohamedanischen Lehre die Moral in dem absoluten Glauben und in dem absoluten Gehorsam ganz und gar mit der Religion identisch geworden und für sich kein eigenes Princip mehr hatte, besaß sie dennoch in diesem absoluten Ziel, dem der Mensch durch die freie Thätigkeit seines Willens durch den Glauben sich nähern konnte und mußte, einen allgemein wahren, der menschlichen Natur angemessenen Grund und Ausgangspunkt. Die **Freiheit des Menschen** kann mit einer

absoluten Freiheit außer sich nur durch den Glauben in erste Verbindung treten. Der Glaube selbst ist ein nothwendiger Akt der Freiheit. Weil der Mensch frei ist, muß er glauben und muß an eine Freiheit außer sich glauben. Diese Freiheit aber kann in ihrer höchsten Anschauung nur als die Quelle aller Freiheit und folglich nur als absolute Freiheit aufgefaßt werden. Nur der Glaube an eine höchste absolute Freiheit rechtfertigt den Glauben überhaupt und gibt innerlich Zeugniß für die Möglichkeit der Freiheit. Indem nun die mohamedanische Lehre den Glauben an ein absolut höchstes Wesen zur Basis des religiösen Bewußtseyns machte, hatte sie damit allerdings das höchste Princip alles Glaubens und aller Freiheit ergriffen. Indem sie aber dieses höchste Wesen wieder außer alle freie Beziehung zu dem Menschen setzte und der völlig unvermittelten und blinden Willkühr dieses höchsten Wesens den völlig blinden Glauben ohne alle wechselseitige freie Beziehung Beider entgegenbrachte, wurde durch eben diese Lehre das Princip der Freiheit in der einseitigen Auffassung des Glaubensprincipes negirt. Wie das absolute Wesen nicht nach dem Maaß der entgegenkommenden menschlichen Freiheit seine Gaben verlieh, sondern völlig ohne Rücksicht auf diese nach reiner Willkühr, so konnten die Gaben desselben für den Menschen auch nur äußerlich seyn und die dem Glauben entsprechende Seligkeit war keine innere Umwandlung und Beseligung des Geistes, sondern nur eine äußerliche Zuthat, durch die der Mensch weder besser, noch erleuchteter wurde. So war das Ende dem Anfange widersprechend und die Freiheit durch den reinen Absolutismus in ihrem Principe negirt. Wie Gott dem Menschen nicht mit Freiheit entgegen kam, so konnte er den Menschen auch nicht durch die Liebe gut, heilig und selig machen und alles Gute war wieder bloße Nothwendigkeit eines blinden Fatums. Die zuerst absolut scheinende Freiheit verwandelte sich daher unter der Hand zum Gegensatz derselben, zum blinden Fatum, welches nothwendig jede wahre Freiheitsbewegung in dem Menschen wieder aufhob, indem sie derselben weder einen freien Ausgangs-

punkt, noch ein freies Ziel, noch eine freie Vermittlung gestattete. Zwar hat auch diese Anschauung in vielfältigen Formen sich in die christliche Entwicklung einzuschleichen gewußt und insbesonders der ältern Scholastik viel zu schaffen gemacht; ohne daß ihre Einseitigkeit und Unwahrheit gänzlich von derselben überwunden werden konnte. Zu einer solchen vollständigen Ueberwindung dieses objektiven Absolutismus wird nothwendig die bestimmtere subjektive Ermittlung des Freiheitsbegriffes erfordert, welcher der ältern Philosophie in ihrer rein objektiven Richtung nicht zu Gebote stehen konnte.

γ. Die subjektive Vermittlung der letzten Gegensätze des moralischen Bewußtseyns im Orient.

§. 161.

Indem die beiden letzten Entwicklungsformen des objektiven Freiheitsbewußtseyns im Oriente sich als die höchsten Gegensätze einander gegenüber stehen, weisen sie dadurch auf die beiden unentwickelten Gegensätze hin, welche dem Anfang der orientalischen Bildung zu Grunde lagen, und welche daher durch die Zeit zu ihrer höchsten Schärfe ausgebildet werden mußten. Damit ist der entschiedene Gegensatz der orientalischen Bildung, der griechisch-römischen gegenüber in seiner bestimmtesten Form ausgesprochen. Ausgehend von einer unvermittelten, nur durch den Glauben vorausgesetzten Einheit endete die orientalische Bewegung bei dem vollständigen Gegensatze, während die griechische Entwicklung von dem Bewußtseyn des Gegensatzes ausgehend, mit einer mittelbaren Einheit endete. Eben in dieser bestimmten Verschiedenheit sind aber beide auch wieder unter sich gleich und für das allgemeine Bewußtseyn von identischer Bedeutung, indem sie von verschiedenen Ausgangspunkten beginnend und zu unter sich entgegengesetzten Resultaten gelangend, doch beide wieder unter einer höhern allgemeinen Voraussetzung, den coordinirten und in der Coordination gleichstehenden beiderseitigen Zustand bezeichnen. Wie das occidentalische Bewußtseyn bei dem Gegen-

satz und der Verneinung seiner selbst endete und in der scheinbaren Einheit den Gegensatz verhüllte, so endigte auch die orientalische Bewegung mit den Gegensatz ihres eigenen Ausgangs und bestätigte doch wieder durch denselben die nothwendige innere Einheit ihrer Gegensätze. Somit ist im Grunde das Resultat beider das Gleiche, und dem Resultate gegenüber auch der Ausgangspunkt, der bei seiner Verschiedenheit doch wieder dasselbe coordinirte Verhältniß der Einseitigkeit beider bewies. Die höchsten Gegensätze des mosaischen Sittengesetzes und der mohamedanischen Lehre bestätigen also in gleicher Weise das gleiche Bedürfniß der Menschheit, durch die subjektive Freiheit an ein objektives Gesetz, das von einer höhern Autorität und Freiheit geoffenbaret wird, glauben zu wollen, um in diesem Glauben an eine untrügliche Objektivität das subjektive negative Bewußtseyn der Freiheit aufrecht zu erhalten.

c. Die einheitliche Bedeutung der ganzen orientalischen Entwicklung.

1. Das subjektive allgemeine Resultat der Gesammtentwicklung des moralischen Bewußtseyns im Orient.

§. 162.

Wenn man alle einzelnen Entwicklungsformen der aus dem religiösen Bewußtseyn abgeleiteten Moralprincipe des Orients miteinander vergleicht, so haben sie offenbar alle denselben durch den subjektiven Glauben ergriffenen Ausgangspunkt eines objektiven religiösen Grundes miteinander gemein. Alle berufen sich auf die Religion und die daraus hervorgehende objektive Verpflichtung. Aber auch der subjektive Ausgang ist bei Allen derselbe, indem der in der Freiheit wurzelnde Glaube der subjektive Träger des Bewußtseyns ist. Da nun aber der objektive Anhaltspunkt diesem subjektiven freien Glauben gegenüber, wo er nicht durch unmittelbare göttliche Führung den Menschen gegeben wird, in die unfreie Natur hineinfallen muß, und folglich die Freiheit des Glaubens nicht der göttlichen Ordnung entsprechen

kann, und wo er den Menschen durch unmittelbare göttliche Offenbarung gegeben wurde, derselben sich nicht im Gesetz der Liebe und der Freiheit, sondern nur durch die Macht offenbarte, also gleichfalls diesem freien Glaubensgrunde nicht in rein freier Objektivität gegenüber trat; so konnte in allen von diesem Glauben ergriffenen Formen des religiösen und des daraus hervorgehenden moralischen Bewußtseyns keine aus der einseitigen Bewegung dieses Gegensatzes hinauskommen. Zwischen dem Ausgangspunkte des objektiven Gesetzes und des subjektiven Glaubens blieb ein ungelöster Widerspruch, der ohne eine höhere objektive, freie Offenbarung von dem Menschen auch nicht gelöst werden konnte. Um seiner Freiheit vollkommen subjektiv und objektiv sich bewußt werden zu können, hätte auch das höchste objektive Ziel in vollkommen freier Weise der Offenbarung dem Menschen bekannt seyn müssen. Dieses Objekt hing aber nun in seiner Offenbarung nicht von dem Menschen ab, und darum konnte der Mensch den Mangel seines Bewußtseyns auch nicht aus sich ersetzen. Die Bewegung der orientalischen Entwicklung mußte daher von der Voraussetzung einer innerlichen Einheit zwischen dem Objekt und Subjekt des Glaubens ausgehend, am Schluße dieser Entwicklung nothwendig bei dem offenbaren Gegensatze des in seiner allgemeinen Einheit vorausgesetzten Ausgangspunktes ankommen. Der objektive Grund des religiösen Bewußtseyns im Oriente mußte von dem subjektiven, in voller Entschiedenheit des Gegensatzes sich lossagen, und so standen am Ende das objektive gegebene Gesetz und der subjektive Absolutismus sich einander als reine Gegensätze gegenüber. In dieser Entwicklung hatte die orientalische Bildung gerade den entgegengesetzten Weg mit der griechischen durchlaufen und war dem Wesen nach doch zu dem gleichen Resultate gekommen. Das moralische Bewußtseyn entwickelte sich in Griechenland aus dem bereits in den vorausgehenden Bildungsstufen der Philosophie ins Bewußtseyn eingetretenen Gegensätzen und endete mit der aus diesen Gegensätzen durch Aristoteles vermittelten relativen Einheit. Die orientalische Bildung war von einer unvermittelten

Einheit ausgegangen und endete mit dem aus der Vermittlung hervorgetretenen entschiedenen Gegensatze. Die Einheit der griechischen Philosophie war aber eine eben so verhüllte Entzweiung im Princip, wie der Gegensatz der orientalischen Bildung eine verschiedene Auffassung des gleichen einheitlichen Standpunktes war. Beide stimmen aber auch noch darin überein, daß sie aus der Einseitigkeit ihres Ausgangspunktes herauskommen wollend, doch wieder in derselben Einseitigkeit befangen blieben. Die griechische Philosophie strebte nach Objektivirung ihres subjektiven Standpunktes, ohne je aus sich heraus ein solches Objekt erreichen zu können. Die orientalische Bildung strebte nach Subjektivirung des festgehaltenen Objektes, ohne dasselbe aus seiner übernatürlichen Sphäre herabziehen und in die menschliche eintragen zu können, außer in dem es dasselbe mit dem rein Natürlichen und Unfreien zu verwechseln suchte, und es statt subjektiv wieder nur objektiv, aber als unfreies und nothwendiges Objekt hinstellen konnte. Beide Entwicklungsformen stimmen also in dem Resultate wie in der Bewegung darin miteinander überein, daß beide sich bestreben, den einseitigen Ausgangspunkt des freien menschlichen Bewußtseyns aufzuheben und eine höhere Einheit an die Stelle desselben zu setzen, und daß beide in diesem Versuche zu keinem andern Resultate kommen, als daß der Mensch zwar streben kann, mit eigenen Kräften allein das Räthsel seines Daseyns zu lösen, daß er es aber aus sich nicht vermag, weil die Lösung in der Freiheit allein gefunden werden kann, in welcher alle verschiedenen Bewegungskräfte in einem einzigen Brennpunkte zusammenlaufen, und weil dieser Einheitspunkt im Subjekte einen objektiven Ziel- und Anhaltspunkt außer sich suchen und erkennen und zwar im freien Verhältnisse zu sich erkennen muß, was nur dann der Fall seyn kann, wenn ein solches absolut freies Objekt auf dem Wege einer freien Offenbarung ihm begegnet. Beide Bewegungen stimmen also darin miteinander überein, daß sie in gleicher Weise Zeugniß geben von der Macht des Menschen, nach einem freien Ziele seines Bewußtseyns zu

streben, und von der Ohnmacht desselben, ohne eine höhere freie Offenbarung Gottes dasselbe zu erreichen.

2. Das Verhältniß der einzelnen Bildungsformen des orientalischen Bewußtseyns zum allgemeinen Grunde des Freiheitsbewußtseyns.

§. 163.

Wenn man die einzelnen Entwicklungsformen des moralischen Bewußtseyns im Oriente mit den bereits zum Bewußtseyn gebrachten objektiven Ausgangspunkt der menschlichen Freiheit und dem aus der ersten Entscheidung des Menschen hervorgehenden zeitlich natürlichen Zustande vergleicht, so gibt sich in jeder einzelnen derselben die gesonderte Erinnerung an diesen Urzustand der Menschheit kund. In der chinesischen Anschauung tritt das Bewußtseyn hervor, daß das natürliche Leben durch ein Gebot einer übernatürlichen Weltordnung bestimmt werden müsse. In Indien offenbart sich das Bewußtseyn des Abfalls der natürlichen Ordnung der Dinge von ihrem übernatürlichen Ursprunge und in Persien tritt das Bewußtseyn dieses Sittenfalles sogleich in dem Bewußtseyn des nothwendigen Kampfes gegen das Böse hervor, was dann in der egyptischen Religionsanschauung zum Glauben an die Nothwendigkeit der übernatürlichen Sühnung der Schuld durch das Opfer sich ausgestaltet. Alle diese einzelnen Formen sind offenbar von einander getrennte Fragmente der der Menschheit nicht ganz in Vergessenheit gekommenen Erinnerung an das ursprüngliche Verhältniß des Menschen und seiner Freiheit zu Gott, welche durch ein göttliches Gesetz hätte geordnet werden sollen, von demselben abgefallen in den Kampf mit dem Uebel eingetreten ist, und nur durch übernatürliche Hilfe aus diesem gefallenen Zustande befreit werden kann. Weil aber jede von diesen Formen nur einen Theil des ganzen Bewußtseyns in sich trägt, konnte keine zur Erkenntniß jener Einheit kommen, die über diesem Ganzen steht, sondern jede verlor in dieser Einseitig-

keit auch noch das Fragment der ihr gebliebenen Wahrheit. Die chinesische Anschauung verwechselte das vorausgesetzte übernatürliche Gesetz mit der natürlichen Weltordnung; die indische trug den Abfall der Welt von ihrer ursprünglichen Bestimmung in Gott selber ein, in Persien wurde der Kampf gegen das Böse zum Kampfe gegen ein ewiges Princip, weil auch dort die Quelle des Bösen in Gott und in der ewigen Nothwendigkeit und nicht in der menschlichen Freiheit gesucht wurde; und ebenso war in Egypten die Sühnung der Schuld durch das Opfer keine Wiederbelebung der Freiheit, weil die Schuld selbst nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit ihren Grund hatte und die Sühnung durch das Opfer darum ohne moralische Bedeutung bleiben mußte. Dagegen finden wir allerdings im Mohamedanismus und im mosaischen Cultus die vier einzelnen Formen dieses allgemeinen objektiven Grundes des moralischen Bewußtseyns bei einander; allein doch nur wieder von der einen Seite der reinen Natürlichkeit und Subjektivität oder der reinen Uebernatürlichkeit oder Objektivität. Im Islam ist der Materialismus der irdischen Seite der chinesischen Anschauung, der Quietismus der unfruchtbaren Beschaulichkeit der indischen Anschauung, der Fanatismus der persischen Kampfeslust und die blinde Vorbestimmung des Fatalismus der egyptischen unabweislichen Bestimmung der Seelen in seiner Einseitigkeit zur vereinigten Gesammtgrundlage der grundlosesten aller Voraussetzungen geworden. Dadurch, daß die mohamedanische Lehre das einseitig Natürliche aller asiatischen Religionsanschauungen in sich aufgenommen und ohne die objektiven Voraussetzungen derselben diesen subjektiven natürlichen Grund selbst zum absolut göttlichen Gesetze gemacht, ist sie keineswegs geeignet geworden, die Einseitigkeit der andern zu heben. Dagegen ist im hebräischen Cultus in dem Patriarchen und Prophetenthum das chinesische und indische, im richterlichen König- und Heldenthum das persische und im vollständig ausgebildeten Priesterthum das

egyptische Princip, mit allen Uebrigen geeinigt worden. In ihm findet sich mit der außerordentlichen Führung Gottes, die innere Sehergabe und Erleuchtung der Auserwählten vereint und beide in ihrer objektiven Wirklichkeit durch objektive Zeichen und Zeugnisse bestätigt. Der Kampf gegen das Böse ist in seinem Ursprung erklärt nnd in seiner Ausübung durch das Gesetz geregelt, und das Opfer ist eine durch Gott selbst eingesetzte positive Sühnung für menschliche Schuld geworden. Im mosaischen Cultus finden sich daher alle einzelnen Formen der asiatischen Bildung geeint, in ihrem objektiven Grunde ergriffen und auf eine wirkliche, objektiv beglaubigte Basis zurückgeführt und durch sie zu einer höhern Bedeutung erhoben. Dennoch aber ist auch durch ihn nicht die vollständige Lösung des einheitlichen Bewußtseyns gegeben, weil diese umfassende objektive Grundlage desselben immer noch nicht als eine für die Freiheit gegebene Offenbarung, sondern nur als äußerlich dem Menschen auferlegtes Gesetz erscheint, das ihn innerlich nicht zur vollkommenen Freiheit befähigt, weil es ihm nur als eine äußere Pflicht erscheint. Erst dann, wenn das höchste objektive Gesetz auch als das höchste subjektive erscheint, wenn nicht blos die Natur des Menschen durch das Gesetz geordnet und durch das Opfer geheiligt wird, sondern der Geist in dem Gesetze auch die befreiende und beseligende Liebe erkennt, ist die vollständige Lösung dieses Gegensatzes möglich. Das Verhältniß der einzelnen objektiven Formen der Religion und Moral des Orients zum allgemeinen subjektiven Bewußtseyn führt somit zu dem gleichen Resultate der geschichtlich offenbar gewordenen Gewißheit, daß nur in einem höheren Gesetze das Streben der Menschen nach Einigung der durch die Sünde offenbar gewordenen Gegensätze des Bewußtseyns sich erfüllen kann.

3. Einheitliche Bedeutung der Entwicklung des moralischen Bewußtseyns im Orient.

§. 164.

Aus der Vergleichung der einzelnen Formen der orientalischen Bildung unter sich und mit der Entwicklung der griechischen Philosophie ergibt sich die allseitig beglaubigte, historische Gewißheit, in welcher die zeitliche Entwicklung des Menschengeschlechtes den innern Anforderungen des subjektiv nothwendigen Bewußtseyns in zweifacher Weise begegnet, daß dem Menschen eine doppelte Erinnerung an seine Freiheit geblieben ist, durch die er getrieben wird, ein höchstes, freies Ziel außer sich als höchste Einheit seines Bewußtseyns in sich zu suchen. In diesem Suchen aber muß er nothwendig so lange inner den Grenzen der Natur stehen bleiben, als nicht diesem seinem Suchen eine unbeschränkte Freiheit in übernatürlicher Weise sich offenbarend begegnet. Wo immer er auch an den Einzelkräften der Natur pochen mochte, konnte er nirgends einen Ausweg aus ihr hinaus finden, ohne diese höhere nicht blos in Macht, sondern in Freiheit, also nicht blos durch Gesetz und Wunder, sondern durch Liebe sich offenbarende Hilfe. Kein Gesetz der Natur kann es geben, das über die Natur hinausführt, und alle Nachfrage des Menschen bei der Natur in sich und außer sich, um das rechte Objekt seiner Freiheit zu finden, mußte daher vergeblich seyn. Dennoch mußte der Mensch alle Wege der natürlichen Entwicklung durchlaufen, um aus allen den gleichen Bescheid zu erhalten, daß überall dieselbe Sehnsucht in ihm sich rege, und daß sie nirgends befriedigt werde. Nur erst wenn er alle Wege gegangen und nirgend Erfüllung seines Strebens gefunden und dennoch das Streben mit immer gleicher Lebendigkeit in sich empfunden hatte, da war die Zeit gekommen, wo der Mensch für die Offenbarung dieses Zieles durch eine übernatürliche Gnade empfänglich und fähig war, da war die Fülle der Zeiten gekommen, in der Christus das höchste Gesetz der Freiheit in der Liebe Gottes zu den Menschen

und der damit zugleich gebotenen Liebe des Menschen zu Gott offenbaren konnte. Damit tritt ein neues Princip, das christliche, die vorhergehenden Gegensätze ausgleichend und das Bewußtseyn vollendend in die Geschichte ein.

III. Die christliche Moral.

a. Allgemeine Bestimmungen der Entwickelung der christlichen Moral.

1. Die Einheit des religiösen und moralischen Bewußtseyns im Christenthum.

§. 165.

Nachdem die Bestrebungen der Philosophie in Griechenland den Beweis geliefert, daß das moralische Bewußtseyn dem menschlichen Geschlechte nicht ganz abhanden gekommen war, und daß dennoch ohne Offenbarung eines reinen Objektes außer und über der menschlichen Natur, der Versuch, ein Princip für die menschliche Freiheit zu finden auf dem bloßen Grunde einer unfreien Objektivität immer wieder in die einfache Naturnothwendigkeit zurücksinken mußte, aus der er sich hatte erheben wollen, und daß also die Menschen durch ihre subjektive Natur getrieben werden, ein objektives Ziel ihrer Freiheit zu suchen, dieses Ziel aber ohne freies Entgegenkommen einer höhern Freiheit nicht zu finden vermögen; nachdem ferner durch die Geschichte der orientalischen Bildung die anderweitige Erinnerung des menschlichen Bewußtseyns an eine höhere, über dem Menschen stehende und von ihm geglaubte und gefürchtete Autorität in der Weise sich kund gegeben, daß die Menschen durch ihre subjektive Natur die Fähigkeit in sich fanden, eine durch Tradition auf sie gekommene Voraussetzung einer Offenbarung festzuhalten, ohne doch den Inhalt derselben in seiner reinen Objektivität bewahren zu können, sondern entweder das übernatürliche und freie Ziel ihres Glaubens mit der reinen Naturnothwendigkeit verwechselten oder im Fest-

halten an die göttliche Autorität durch den blos negativen Gehorsam gegen dieselbe des freien und deßhalb wahrhaft moralischen Verbandes mit derselben verlustig gingen; so ist durch diese doppelte historische Entwickelung das Bewußtseyn gerettet von einem unverlierbaren Grunde des Freiheitsbewußtseyns, und zugleich die Unmöglichkeit klar geworden, das Ziel desselben in blos natürlicher Entwickelung oder im einfachen Festhalten an eine außer dem Menschen stehende rein objektive Autorität zu erreichen. Da nun der Grund dieses Bewußtseyns nicht verloren gehen kann, das Ziel aber auf keinem der beiden, den Menschen von Natur aus zugänglichen Wegen, weder auf dem der spekulativen Untersuchung der Natur in ihm, noch auf dem des unmittelbaren Glaubens an eine Autorität außer ihm erreichbar ist; so kann die Lösung dieses, das höchste Bewußtseyn des Menschen in letzter entscheidender Einheit beherrschenden Principes seiner Thätigkeit nur dadurch für ihn erreichbar werden, daß ihm die göttliche Autorität als die Erfüllung des Bewußtseyns der höchsten subjektiven Freiheit in seiner Natur sich offenbart, und daß in dieser Offenbarung das Natürliche in uns, welches wir durch die subjektive Thätigkeit unsers Bewußtseyns ergreifen können, mit dem freien Ziele des höchsten Objektes alles menschlichen Strebens außer uns in vollkommener Einheit zusammen trifft. Das moralische Bewußtseyn des Menschen ist daher ohne Einigung mit dem religiösen, ohne freie Offenbarung Gottes an die Menschen, nicht vollständig, weil ihm ohne Religion das objektive Ziel seines Strebens mangelt. Ebenso wenig aber ist die Religion ohne das sittliche Bewußtseyn der Menschen und die in der eigenen Thätigkeit derselben zum Bewußtseyn gekommene subjektive Freiheit eine wahre und lebendige, weil ohne subjektive Freiheit eine Verbindung und Einigung der Menschen mit Gott ebenso wenig möglich ist, als eine Offenbarung Gottes an die Menschen.

Das wahre religiöse Bewußtseyn muß daher dem subjektiven

Bewußtseyn des Menschen ebenso nothwendig entgegen kommen, als die subjektive Erkenntniß in der Religion ihre höchste Lösung finden muß. Eine Religion aber in der diese höchste Lösung gegeben seyn soll, muß die höchste objektive Freiheit mit den Gesetzen der menschlichen Natur in der Einheit des persönlichen Bewußtseyns verbinden, und das Göttliche mittelst des natürlichen Gesetzes offenbaren, und das Natürliche durch die freie Einigung mit dem göttlichen aus den Banden der Nothwendigkeit erlösen. Diese, alle Gegensätze des menschlichen Bewußtseyns lösende Offenbarung ist uns im Christenthum gegeben, dessen objektiver Mittelpunkt die Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in einer Person, und dessen subjektiver das höchste Gesetz der Freiheit, die Liebe ist, welche Gott den Menschen darbietet und als freie Gegengabe von den Menschen verlangt. In dem Gesetze der Liebe Gottes und der aus der Liebe Gottes hervorgehenden Liebe des Menschen zu sich selber und zu allen andern freien Wesen ist das Ziel aller menschlichen Freiheit außer ihm, so wie der tiefste Grund derselben in ihm gefunden, und die Entwicklung des freien Bewußtseyns ihres höchsten Principes theilhaftig geworden.

2. Die Gegensätze der subjektiven Entwickelung des moralischen Bewußtseyns im Christenthum.

§. 166.

Indem durch das Christenthum das höchste Princip der Lösung der letzten Frage des menschlichen Bewußtseyns geoffenbart war, konnte mit dieser objektiv gegebenen Offenbarung noch keineswegs die subjektive Entwickelung des menschlichen Bewußtseyns geschlossen seyn, sondern die Menschen mußten nun ihrerseits das objektiv Gegebene durch ihre eigene Thätigkeit zum subjektiven Eigenthum machen, wenn es ihnen nicht durch eigene Schuld wieder verloren gehen sollte. Das mit objektiver Freiheit subjektiv freien Wesen geoffenbarte Princip forderte nothwendig die subjektiv freie Mitwirkung des menschlichen Geistes, um nicht blos ein frei

Gegebenes, sondern auch ein frei Empfangenes zu seyn, und in dieser gegenseitigen Freiheit vollkommene Befreiung des Menschen und seines Bewußtseyns von der Unfreiheit seines natürlichen Standpunktes zu werden. Indem nun aber zu dem objektiv Gegebenen die subjektive Thätigkeit hinzutreten mußte, um durch das freie Aufnehmen desselben in sich von der natürlichen und subjektiven Unkenntniß der wahren Freiheit befreit zu werden, mußte das an sich unveränderliche, höhere Princip durch die Beschränkung und Veränderlichkeit der menschlichen Natur hindurch gehen und dem Menschen mittelst der Gesetze des subjektiven Denkvermögens subjektiv begreiflich werden. Die natürliche Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns an dem Principe des freien Gesetzes der Liebe mußte daher nothwendig alle Stadien der natürlichen Entwickelung durchlaufen, an welche die menschliche Entwickelung gebunden ist. Die Geschichte des Eingehens des menschlichen Bewußtseyns in die göttliche Offenbarung ist daher in ihrer nothwendigen Aufeinanderfolge durch die Gesetze des menschlichen Denkens bedingt. Diesen Gesetzen gemäß wird daher eine dreifache Stufenreihe der Entwickelung des Bewußtseyns sich unterscheiden lassen müssen. Die erste Stufe der Entwicklung wird nothwendig die der Identificirung des von dem unmittelbaren Glauben getragenen subjektiven Bewußtseyns mit dem geoffenbarten christlichen Sittengesetze seyn. Weil aber in diese erste gläubige Annahme der Offenbarung eine zweifache vorausgehende Bildung eintritt, so wird in weiterer Entwicklung nothwendig mit der eintretenden Geltendmachung dieser doppelten Richtung auch der Kampf des orientalischen und occidentalischen Elements hervorbrechen, und von einer Seite der subjektive Grund der natürlichen Entwicklung durch die objektive Wahrheit der Offenbarung, von der entgegengesetzten die objektive Wahrheit, die durch den unbedingten Glauben ergriffen wird, von dem diesen Glauben subjektiv durch das Denken zu rechtfertigen suchenden Streben der subjektiven Bildung

überwogen werden. Wenn dann beide Gegensätze in ihrer ausschließlichen Unabhängigkeit von einander sich selbst erschöpfend dargestellt haben, dann kann aus beiden das höchste einheitliche Bewußtseyn der menschlichen Freiheit und Moralität ermittelt und aus diesem Bewußtseyn können dann erst die subjektiv und objektiv zu rechtfertigenden Sittengesetze abgeleitet werden.

3. Die einheitliche Bestimmung der einzelnen Entwicklungsstufen des moralischen Bewußtseyns im Christenthum.

§. 167.

Für die natürliche und nothwendige Entwickelung, in welche das durch Christus geoffenbarte Princip des freien menschlichen Bewußtseyns eintreten mußte, um in seiner objektiven und subjektiven Bedeutung vollständig erkannt zu werden, ist das Gesetz des menschlichen Denkens in seiner dreifachen Gliederung als äußerlich bestimmend anzuerkennen. Dem gemäß mußte daher die christliche Moral zuerst in einfacher Identität die objektive und subjektive Seite in ihrer Unausgeschiedenheit und blos allgemeinen Hinnahme in ihrer Entwicklung darstellen, in der zweiten Periode derselben aber, dem Gesetze des Grundes und der Folge entsprechend, entweder die subjektive Seite von der objektiven oder die objektive von der subjektiven abhängig machen und so in der Trennung beider ihr gegenseitiges Verhältniß im Gegensatze zu bestimmen suchen; die dritte Periode würde aber, dem Gesetz des aus- und eingeschlossenen Dritten entsprechend beide wieder zu einer höhern Einheit mit einander verbinden müssen. Die bisherige Entwicklung des philosophischen Bewußtseyns ist aber in ihrer geschichtlichen Offenbarung offenbar erst bis zu dem entschiedenen Gegensatze mit dem freien Glauben an eine Offenbarung und höhere Autorität gelangt, und die Vermittlung dieses Gegensatzes und seiner Ausschließlichkeit gegenüber dem objektiven Ziele des freien Bewußtseyns mit der früheren Philo-

sophie, die in der Analyse des objektiv Gegebenen den subjektiven Grund des Bewußtseyns vernachläßigte, soll erst durch die Gegenwart zur geschichtlichen Anerkennung sich hindurchkämpfen, und kann also keineswegs als bereits zurückgelegte Entwicklungsstufe des Freiheitsbewußtseyns im Christenthum in die Darstellung der historischen Entwicklung mit eintreten. Aber auch wenn sie als eine bereits geschichtlich gewordene auf die Vergangenheit sich berufen könnte, so würde sie in ihrer eignen Darstellung doch immer als das vollständig vermittelte, subjektiv und objektiv gerechtfertigte, positive Bewußtseyn der Freiheit und Moralität des Menschen, und somit immer dem dritten Theile der Moral mehr als dem zweiten zugehörig sich erweisen. Indem somit dieses einheitliche Verhältniß der geschichtlichen Entwicklung aus der blos äußerlich historischen Entwicklung heraustritt und als Einheit der innerlich spekulativen und äußerlich historischen Offenbarung des Freiheitsbewußtseyns sich darstellt, ergeben sich für die historische Entwicklung des moralischen Bewußtseyns im Christenthum noch immer drei wesentlich von einander verschiedene Perioden, von denen die erste dem Gesetze der Identität entspricht, die beiden andern aber durch das Hervortreten des in der ersten Entwicklungsstufe unvermittelten Gegensatzes des objektiven Zieles und des subjektiven Grundes der Freiheit in das zweite Denkgesetz von Grund und Folge sich theilen. Die erste Periode der christlichen Moral begreift das unmittelbare Auffassen des objektiv durch Christus gegebenen Moralprincips in sich, wie es in den ersten Jahrhunderten des Christenthums durch die Kirchenväter festgehalten wurde. Die zweite Periode erstreckt sich über die ganze mittlere Zeit der christlichen Bildung, in welcher mit Vernachlässigung des subjektiven Grundes alles menschlichen Bewußtseyns an der absoluten Wahrheit der geoffenbarten Religion festgehalten und mit Uebergehung des subjektiven Glaubensgrundes der objektive Glaubensinhalt durch die Scholastik analytisch auseinander gelegt wurde. Die dritte Periode des moralischen

Bewußtseyns endlich umfaßt die der scholastischen Bildung gegenüberstehenden Bewegungen der neuen Philosophie, welche in vollständiger Unabhängigkeit von jeder objektiven Autorität in dem menschlichen Gedanken selbst einen unabhängigen und absoluten Grund der Bestimmung seines Verhältnisses zur Welt und zu Gott zu gewinnen suchte.

b. Die sonderheitlichen Entwicklungsformen.

1. Die Zeit der Kirchenväter.

§. 168.

α. Allgemeiner Ausgangspunkt der Moral der Kirchenväter.

Zu einer Zeit, in welcher das orientalisch philosophische Bewußtseyn durch die Unmöglichkeit aus dem Grunde einer unfreien Naturobjektivität zu einer höhern Einigung und zur Lösung seiner letzten Fragen zu gelangen, nach Aristoteles immer mehr in Verfall gerathen war, und die Unfähigkeit, die Fragen des menschlichen Bewußtseyns in ihrem letzten Grunde zu lösen, nach allen Seiten kund gegeben hatte, und in welchen eben so sehr das orientalische Festhalten an der Autorität in der natürlichen Bildung sich getrübt, seines Ursprungs vergessen und damit auch seine Macht verloren hatte: war die Offenbarung des höchsten objektiven und subjektiven Sittengesetzes in der Liebe und der Erlösung des Menschen durch Gott, als der von dem menschlichen Bewußtseyn mit Begeisterung ergriffene Rettungsanker in den Gang der Zeiten eingetreten. Daß der Mensch sich aus freier Macht aus der Versunkenheit des Zustandes nicht zu helfen vermöge, war dem Menschen zum unmittelbaren Gefühle, zur allgemein anerkannten Anschauung geworden. So wie nun das Sonnenlicht der christlichen Offenbarung in die tiefe Nacht des menschlichen Bewußtseyns hineinblickte, mußte es nothwendig mit jener rücksichtslosen Freude ergriffen werden, die nicht erst fragte und suchte und zweifelte, ob die Sonne, die da über die Erde aufgegangen, auch wirklich das Princip des Lichtes und der Wärme sei, sondern unmittelbar

an demselben sich erwärmte und durch den Glauben das Licht der Begeisterung an ihm entzündend für die unmittelbare Entzündung seines Lichtes und seiner Wärme lebend und sterbend Zeugniß gab. In diesem kindlichen Glauben ließ der begeisterte Wille das Licht einer höhern Offenbarung in sich hineinleuchten, und was er nun mittels desselben in sich erblickte, die Schätze der Tiefe seiner Seele, die an dem Sonnenstrahl der Offenbarung sichtbar geworden waren, das pries er als die Gabe des Lichtes. Das Augenmerk dieses kindlichen Glaubens war unmittelbar auf das den Menschen sichtbar gewordene Licht des Lebens, auf den Heiland und auf die sichtbare Erscheinung seiner Liebe in der Welt gerichtet. Der Mensch bedurfte vorerst keiner andern Richtschnur seines Lebens, als das Vorbild des Erlösers; in ihm war die höchste Verherrlichung der Menschennatur und die tiefste Erbarmung der göttlichen Gnade mit derselben sichtbar geworden: sein Beispiel und seine Lehre war das sichtbare Princip, die leitende Richtschnur für alle freie Thätigkeit des Menschen.

§. 169.

β. Die in den ersten unmittelbaren Glauben an Christus sich offenbarenden Gegensätze des moralischen Bewußtseyns.

Indem der Mensch im kindlichen Glauben seinen Willen und durch ihn sein ganzes Leben und Streben dem Sonnenblicke einer höhern Offenbarung geöffnet hatte, war er damit seines innern Gefühles zwar durch die unmittelbare Empfindung gewiß geworden, außer der naheliegenden Möglichkeit aber, die individuelle Richtung seiner Empfindung mit der objektiven Wahrheit selbst zu verwechseln, welche die Nothwendigkeit einer weitern Unterscheidung des subjektiven und objektiven Grundes dieser Empfindung unabweisbar bedingte, war die Nothwendigkeit einer solchen Unterscheidung auch von außen her durch die dem Christenthum gegenüberstehenden Gegensätze des Judenthums und Heidenthums bedingt. Die Vertheidiger des Christenthums waren genöthigt zu beweisen,

daß das Christenthum das Judenthum nicht von sich ausschließe, in wie ferne dasselbe in göttlicher Offenbarung begründet war, sondern nur diese Offenbarung zu ihrer Vollendung führe, und daß es ebenso wenig die in dem Heidenthum offenbar gewordenen natürlichen Kräfte des Menschen unberücksichtigt lasse, sondern diesen erst ihr Ziel und ihre wahre Bedeutung verleihe. In diesem Eingehen auf den doppelten rationalen und historischen Grund der Erscheinung des Christenthums in der Zeit war daher die doppelte Weiterbildung des moralischen Bewußtseyns in den ersten Zeiten des Christenthums gegründet, welche einerseits auf eine subjektive Entwicklung, andrerseits auf eine objektive Erweiterung gerichtet war, ohne aber dieser Gegensätze als eines Gegensatzes sich bewußt zu werden. Dem orientalischen und mosaischen Grunde des christlichen Bewußtseyns entsprechend mußte nothwendig die Gültigkeit des objektiven Gesetzes und die daraus abgeleitete Macht der in der Kirche historisch gewordenen Autorität, für das Bedürfniß der Zeit und der kirchlichen Gemeinschaft neue Gebote zu geben, anerkannt werden. Diesem Gebot gegenüber wurde dann die in der Erlösung offenbar gewordene göttliche Gnade als über das Judenthum hinausreichende höhere Kraft, durch welche die Erfüllung aller Pflichten erst innerlich möglich gemacht wurde, um so stärker hervorgehoben. Andrerseits aber mußte der Tugendlehre der heidnischen Philosophie gegenüber dem Christenthum nicht bloß die Tugend überhaupt, sondern eine alle heidnischen Tugenden überragende, höhere Tugend in dem freien Glauben, in dem Gehorsam und in der Liebe gegen das göttliche Gebot vindizirt werden. Dadurch entstand ein weiterer Gegensatz zwischen Pflicht und Tugend, Gnade und Freiheit, der aus dem ersten Eintreten des äußern Kampfes der Vertheidiger des Christenthums gegen Juden und Heiden hervorgehen mußte. Indem nun aber die Väter der Kirche die Erhabenheit des christlichen Principes gegenüber diesen Gegnern desselben siegreich vertheidigten, konnten sie sich dieser Gegensätze als in ihrem

letzten Gründe in den Tiefen des menschlichen Bewußtseyns selbst gesetzt, nicht bewußt werden, und die subjektive Innerlichkeit des Glaubens blieb daher in ihrer ersten Entwickelung ohne Widerspruch und innerliche Trübung eines durch den Glauben an Christus vollständig gelösten, subjektiv freien und einheitlichen Bewußtseyns.

§. 170.

γ. Die einheitlich vermittelnden Bestimmungen der ersten Kirchenlehrer über die einzelnen Verhältnisse der subjektiven und objektiven Beziehungen des moralischen Bewußtseyns.

Wenn auch der objektive Gegensatz der gegenüberstehenden Ausgangspunkte des sittlichen Bewußtseyns von den ersten Vertheidigern des Christenthums nicht zur subjektiven Anerkennung gebracht wurde, so konnten sie doch das Bestreben nicht vermeiden, den äußern Gegensätzen gegenüber eine beziehungsweise Einheit herzustellen, und die zerstreuten Lichtpunkte des christlichen Bewußtseyns zur organischen Einheit zu sammeln. Da sie aber ein subjektives Princip eines innerlich einheitlichen Bewußtseyns für alle Gegensätze desselben zu suchen nicht genöthigt waren, weil ihnen der Gegensatz nur als äußerlicher sich geoffenbaret hatte, so konnte diese Entwickelung selbst nur auf empirische Weise vorgenommen werden. Sie ließen sich daher von den äußerlich gesetzten Gegensätzen bestimmen, nahmen die Resultate der vorausgehenden doppelten Bildung in das Christenthum auf und suchten denselben durch dasselbe eine höhere Bedeutung und Weihe zu ertheilen. So entstanden die einzelnen Versuche, die einzelnen Richtungen des moralischen Bewußtseyns in Büchern von den Pflichten oder in Büchern von den Tugenden oder in Untersuchungen über das Verhältniß von Gnade und Freiheit zusammen zu fassen. Die Pflichtenlehre mußte sich in ihrer Darstellung nothwendig an das äußerliche und objektive Gesetz halten und dabei eine Unterscheidung der auch durch das Sittengesetz der Juden verbindenden Pflichten von der höheren christlichen Ver-

pflichtung vornehmen, aus welcher Unterscheidung die Eintheilungen in allgemeine und besondere, höhere und niedere, innere und äußere Pflichten hervorgingen. Die Tugendlehre war zunächst aus der heidnischen Philosophie hervorgegangen, und beschäftigte sich nothwendig mit der Unterordnung der menschlichen Kräfte unter das Princip der Erlösung durch Christus. In dieser Anschließung an die vorausgehenden Untersuchungen der griechischen und römischen Philosophie haben die Kirchenväter die Moralprincipien der griechischen Philosophie in ihrer Durchbringung von dem Glauben an Christus auch als christliche Tugenden bestimmt und das Princip der Stoa in der Reihe der christlichen Tugenden als Stärke (fortitudo), das Princip des Epikur als Klugheit (prudentia), und das aristotelische Moralprincip als Mäßigung (temperantia) bezeichnet. Diesen gegenüber haben sie dann als die auszeichnende christliche Tugend die aus dem Gehorsam hervorgehende höhere Gerechtigkeit vor Gott hinzugefügt, welche als vierte christliche Tugend, als Gerechtigkeit (justitia) die Reihe derselben vollendete. Wie nun in diesen beiden entgegengesetzten Lehren zu den vorausgehenden Resultaten des menschlichen Bewußtseyns immer nur eine neue, dieselben erweiternde und erhöhende Kraft hinzukam, so mußte diese endlich auch in ihrer allgemeinen Bedeutung gegenüber jeder freien Bewegung des Menschen zur Sprache gebracht werden und dieß geschah in dem dritten Theile der Moral der Kirchenväter, welcher die Untersuchungen über das Verhältniß von Gnade und Freiheit in sich befaßte. In diesen Untersuchungen mußte nothwendig, da dieselben aus dem Widerspruche, der von außen sich gegen die Lehre der Kirche erhob, hervorgerufen wurden, das Uebernatürliche in diesem Verhältnisse mit entschiedener Vorliebe ausgeführt werden. Eine solche überwiegende Hinneigung zur Hervorhebung der Gnade und ihrer höheren Bedeutung über die menschliche Freiheit war objektiv auch dadurch bedingt, daß das erste christliche Bewußtseyn aus der unmittelbaren Em-

pfindung der menschlichen Ohnmacht hervorgegangen war, und daß daher die dem Menschen zu Hilfe kommende göttliche Gnade als Alles überwiegende Macht der rettenden Hilfe und Liebe Gottes erschienen war, welche durch die unmittelbare Nähe, die sie zu dem menschlichen Bewußtseyn hatte, die freie und persönliche Beziehung des Menschen zu Gott in den Hintergrund treten ließ. In dieser überwiegenden Berücksichtigung der Erlösungsgnade gegenüber der persönlichen Freiheit des Menschen ist die letzte Entwicklungsstufe, welche die Lehre der Kirchenväter durch Augustinus erhalten, ausgebildet, die in ihrem Gegensatze gegen den Pelagianism, den sie bekämpfte, die allgemeine und einheitliche Bestimmung dieses Verhältnisses häufig in den Hintergrund treten läßt, und die Freiheit des Menschen nur durch allgemeine Versicherungen zu wahren sucht, ohne ihr bestimmtes Verhältniß zu dieser Gnade näher bestimmen zu können und zu wollen. In Vergleichung mit den übrigen Behauptungen des Augustinus und seiner Zeitgenossen ergibt sich aber, daß demohngeachtet an der Lehre von der persönlichen Freiheit des Menschen festgehalten wurde, obgleich dieselbe in ihrem eigenen Grunde nicht näher bestimmt werden konnte. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses war damit eine innere Frage des menschlichen Bewußtseyns geworden und an die Lehre Augustins knüpft sich daher die weitere Entwickelung des moralischen Bewußtseyns im Christenthum an.

2. Die Zeit des Mittelalters.

a. Allgemeiner Ausgangspunkt der Entwickelung des ethischen Bewußtseyns im Mittelalter.

§. 171.

Durch den Streit über Freiheit und Gnade, der in Augustinus eine überwiegende Hervorhebung der Gnadenlehre erhalten hatte, war der spätern Entwickelung eine nothwendige Richtung auf das innerliche Verhältniß der göttlichen Freiheit zur menschlichen zunächst durch die Lehre von der göttlichen Präde-

stination zugewiesen worden. Da aber in der Ausbildung des natürlichen Bewußtseyns durch die Kirchenväter ein rein subjektiver Weg eingeschlagen worden war, der, ohne auf das natürliche Gesetz des menschlichen Denkens Rücksicht zu nehmen, von dem gegebenen Inhalt sich bestimmen ließ, statt diesen Inhalt durch ein nothwendiges Gesetz in seiner formalen Ausbildung bestimmen zu können, so mußte nun, sobald die Untersuchung sich von der Bekämpfung äußerer Einwürfe abwendete und zu einer inneren Lösung der noch obschwebenden Frage und zur Anordnung und Organisirung des nach allen Seiten hin ausgesprochenen Inhaltes der christlichen Lehre fortschreiten wollte, auch auf ein formales Gesetz gedacht werden, durch welches der ordnende Gedanke in der Zurückführung der einzelnen, bestimmt ausgesprochenen Lehrsätze der Kirche auf einen bestimmten Mittelpunkt geleitet werden konnte. In dieser formellen Beziehung war aber dem denkenden Geiste nur eine bestimmt ausgesprochene Form aus der vorchristlichen Zeit übrig geblieben, nämlich die aristotelische Philosophie, welche in ihren logischen Kategorien einen äußeren formellen Anhaltspunkt zur Ordnung des gegebenen Inhalts darbot. Sobald daher die Untersuchung des Verhältnisses der einzelnen christlichen Lehrsätze zum allgemeinen menschlichen Bewußtseyn durch die Abwendung von der einzelnen Polemik auf die allgemeine wissenschaftliche Basis sich zu stellen genöthigt war, mußte man nothwendig versuchen, in wie weit eine bereits vermittelte Form des Gedankens mit einem bereits mittelbar ausgesprochenen Inhalt sich verbinden ließ. Die nächste Veranlassung zu dieser Verbindung gab die innerlichste Frage des moralischen Bewußtseyns über das Verhältniß der göttlichen, schaffenden Freiheit zu der natürlichen, geschaffenen, indem die in der Lehre Augustins überwiegende Hinweisung auf die Erlösungsgnade, und der daraus hervorgehende Prädestinationsstreit nur durch eine tiefere Untersuchung des der Erlösung vorausgehenden Verhältnisses genügend gelöst werden zu können Hoffnung gab. Dieses Verhältniß

des Schöpfers zu den Geschöpfen, welches bisher noch gar nicht Gegenstand einer durchgreifenden Untersuchung geworden war, hatte nun der Begründer der ganzen mittelalterlichen Philosophie, Johannes Scotus Erigena, in seinem Buche de divisione naturae, bis zu seinem tiefsten Grunde zu erörtern gesucht. Indem er aber in dieser Erörterung die aristotelischen Kategorien in die christliche Philosophie einführte, hat er dadurch den Grund zu der ganzen philosophischen Form des Mittelalters gelegt. Unterscheidend zwischen einer schaffenden und geschaffenen Natur, die in weiterer Unterscheidung als eine schaffende nicht geschaffene, als eine schaffende und geschaffene, als eine geschaffene nicht schaffende, und als eine weder geschaffene noch schaffende hingestellt wird, ist er genöthigt in dieser vierfachen Theilung die Natur als das allem Schaffenden und Geschaffenen Gemeinsame anzusehen und Gott mit den geschaffenen Wesen durch das Medium des Seyns zu verbinden. Aus dieser Verbindung geht ihm eine Vereinigung der geschaffenen Wesen mit Gott dem Seyn nach, und weil er das Seyn als göttliche Natur nothwendig auch als gut bezeichnet, eine Aufhebung des letzten Unterschiedes von Gut und Bös durch das Seyn hervor. Das Streben nach dem Göttlichen und der Vereinigung mit Gott durch den Gehorsam und die Liebe Gottes ist ihm nun allerdings das Ziel des kreatürlichen Willens, dem der Wille Gottes, allem Seyn die höchste Vollkommenheit zu ertheilen, als Gnade entgegen kommt. Scheint somit allerdings der freie Wille des Menschen in seinem Streben nach dem wahren Seyn gerechtfertigt und ebenso ein nothwendiges Verhältniß des entgegenkommenden göttlichen Willens dem innern Bewußtseyn dieses freien Strebens entsprechend, und somit der Gegensatz von Freiheit und Gnade aufgehoben, indem beide dem gleichen Grunde ihres natürlichen Seyns entsprechen; so ist doch dieses Streben selbst ein unfreies weil blos natürliches; und das Böse als rein widernatürlich ist entweder in seinem letzten Grunde unerklärt, oder erscheint nur als nothwendi-

ger und natürlicher Mangel und nicht als moralisch Böses, als Aufhebung und Negation des Seyns, welche Anschauung auch dem Augustinus bereits eigen war, und nicht als Akt des geschaffenen Willens, indem allein die Möglichkeit des Bösen liegen kann. Die schwankenden Bestimmungen des Ewigen sind aber eine nothwendige Folge der Neuheit und Tiefe seines Princips, der Rauhheit des betretenen Weges und der Ungeübtheit der Zeit in der philosophischen Durchbildung des Bewußtseyns. Zugleich aber war das in der Nichtunterscheidung des Seyns von dem Willen liegende Identitätsprincip der nothwendige Grund einer zwischen der positiven und negativen, objektiven und subjektiven Wahrheit getheilten Anschauung, welche erst in einer folgenden Entwickelung in ihren bestimmten, ausgeschiedenen Gegensätzen hervortreten konnte und mußte. Wenn daher auch die höchste Frage des ethischen Bewußtseyns durch Scotus Erigena nicht gelöst wurde, so hat er doch um die mögliche Lösung dieser Frage wenigstens das große Verdienst, daß er dieselbe auf ein tieferes Princip zurückführte, als vor ihm geschehen war.

β. Die sonderheitlichen Formen des moralischen Bewußtseyns im Mittelalter.

I. Die primitiven Gegensätze des philosophischen Bewußtseyns der christlichen Moral im Mittelalter.

§. 172.

In der Zurückführung der menschlichen Freiheit auf ihren letzten Ursprung durch Scotus Erigena hatte bereits ein versteckter Widerspruch sich kund gegeben, welcher eine wahre Bestimmung der natürlichen Freiheit und des aus ihr hervorgehenden Bösen nicht zuließ und der daher in weiterer Entwickelung nothwendig auch historisch nach außen hervortreten mußte. Dieser Gegensatz rief zunächst in seiner unaufgeschlossenen Tiefe, in welcher Scotus Erigena zunächst durch die subjektive Form des spekulativen Denkens eine scheinbare Einigung des verbor-

genen Widerspruches erzielt hatte, eine Trennung der in ihm subjektiv geeinigten Methode hervor. Wie er nämlich in den Mittelpunkt aller Lehrsätze des christlichen Bewußtseyns, wie sie aus der Zeit der Kirchenväter auf die spätern Jahrhunderte sich vererbt hatten, einerseits die Fragen um das Verhältniß des Geschöpfes zu dem Schöpfer überhaupt zusammengedrängt, andrerseits aber die um diesen Mittelpunkt gelegten Verhältnisse auf analytischem Wege auseinandergesetzt und geordnet hatte, so war damit für das künftige Streben des menschlichen Bewußtseyns ein doppelter Weg vorgezeichnet; einerseits konnte man nämlich auf den innern Ausgangspunkt des menschlichen Bewußtseyns, auf die Gewißheit des Strebens der Kreatur nach einer Vereinigung mit Gott eine innere Erkenntniß zu erbauen versuchen, die unmittelbar in dem freien Aufschwung der Kreatur zur inneren und subjektiv einheitlichen Erkenntniß Gottes die Lösung aller Gegensätze des Bewußtseyns anstrebte; andererseits konnte man auf einen formalen Einheitspunkt vertrauend die objektiven Lehrsätze des kirchlichen Bewußtseyns zu einem organischen und in sich einheitlichen Ganzen auszubilden versuchen, so daß in der geschlossenen Einheit eines allseitig begründeten Systems der christlichen Lehre jeder einzelnen und subjektiven Frage ein höherer Anhaltspunkt gegeben war, an welchen das menschliche Bewußtseyn als an einen objektiven Halt appelliren konnte. Diese beiden entgegengesetzten Wege, die Fragen des menschlichen Bewußtseyns zu lösen, haben in ihrer historischen, das ganze Mittelalter durchziehenden äußeren Gestaltung als Mystik und Scholastik ihre eigene unterschiedliche Entwickelung durchlaufen. Die allgemeine Bedeutung beider Gegensätze für das ethische Bewußtseyn ist durch den von ihnen eingeschlagenen Weg der Untersuchung nothwendig bestimmt. Wie die Scholastik durch ihre formelle Untersuchung des objektiv gegebenen kirchlichen Glaubensinhaltes an diesen angewiesen war, und ihn nothwendig als höchsten Grund ihrer Entwickelung voraussetzen mußte, so war auch in der Mystik um der Subjektivität ihrer Richtung willen, nur durch

ein unmittelbares subjektives Festhalten an diesen durch den Glauben übernommenen Inhalt eine weitere Entwickelung möglich. Die subjektive Wahrheit dieses Inhaltes in Frage zu stellen, war auf beiden Wegen gleich unmöglich, weil sich beide dadurch ihrer einzigen Voraussetzung beraubt hätten. Wie nun beide im unmittelbaren Festhalten an dem geoffenbarten Glaubensinhalte sich gleich stunden, waren sie andrerseits darin wieder wesentlich verschieden, daß die Mystiker eine immerwährende subjektive Offenbarung Gottes an die Menschen aus der allgemeinen und objektiven ableiteten und auf psychologischen Grunde die Wege untersuchten, auf denen der Mensch zu innerer Anschauung und Erkenntniß Gottes gelangen könne, die Scholastiker aber eine bereits nach allen Seiten objektiv vollständig gewordene und durch das bestimmte Wort der kirchlichen Entscheidung ausgesprochene Offenbarung voraussetzten, und diese nur für die allgemeine menschliche Erkenntnißform in äußerer Gestaltung auszuprägen suchten. Die Mystiker mußten daher in ethischer Beziehung eine innere Vereinigung des Menschen mit Gott und ein Aufgeben seiner Individualität der göttlichen Gnade gegenüber als Princip der christlichen Moral hinstellen, die Scholastiker aber mußten den Glauben und das Dogma als die objektive Basis des christlichen Lebens betrachten und die Moral auf den Gehorsam gegen die durch die göttliche Autorität zunächst ausgesprochene Pflicht basiren. Die Scholastiker bildeten daher die Pflichtenlehre in analytischer Erweiterung aus, die Mystiker aber vernachlässigten dieselbe mehr und legten das vorzüglichste Gewicht auf die Absicht und die innere Erhebung des Geistes. Für beide aber war die Lehre einer nothwendigen Gnade der objektive Brennpunkt auf dem ihre subjektiv verschiedenen Anschauungen sich begegneten.

II. Die Gegensätze der objektiven Richtung des ethisch christlichen Bewußtseyns im Mittelalter.

§. 173.

Während die Mystik und Scholastik in entgegengesetzter Bewegung sich gegenüberstanden, war es unvermeidlich, daß sie nicht in diesem Gegensatze selbst wieder den verborgenen objektiven Widerspruch zur Offenbarung brachten, den sie von Scotus ausgehend in sich aufgenommen hatten. Die Scholastik hatte, an die aristotelische Form äußerlich sich haltend, den Gegensatz der aristotelischen Kategorie des Seyns und der aus demselben abgeleiteten Begriffsbestimmung einer doppelten Einheit, welche bald das individuell Reale, bald das allgemein Substantielle bezeichnete und gleich im Anfang der scholastischen Philosophie den Gegensatz des Nominalismus und Realismus erzeugte, in sich aufnehmen müssen. Sobald nun dieser Gegensatz in das ethische Bewußtseyn eingetragen wurde, brachte er nothwendig eine doppelte Anschauung in der Bestimmung des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade hervor. Sobald nämlich der Realismus in seiner sonderheitlichen Bedeutung als höchstes Princip der formalen Entscheidung angesehen wurde, mußte von Gott Alles in individuell determinirter Weise abgeleitet werden und in Folge dessen mußte auch der Begriff der determinirten Ursachen in die menschliche Handlung eingetragen werden. In der Voraussetzung von durch die Erkenntniß determinirten Ursachen, welche die einzelne Handlung und Entschließung des Willens aus der bestimmenden Erkenntniß hervorgehen ließen, war der Wille von dem Verstande abhängig gemacht. In Folge dessen mußte auch im Principe der Freiheit die Vereinigung des Menschen mit Gott durch die Erkenntniß gedacht werden und dieser Anschauung lag offenbar die des Scotus Erigena von einer Vereinigung mit Gott durch das Seyn desselben sehr nahe, nur mit dem Unterschied, daß hier der determinirte Wille als letzter Bestimmungsgrund im Subjekte jene pantheistische Voraussetzung verbot. Dagegen war aber

auch die Schwierigkeit einer Erklärung dieses determinirten Willens ohne nähere Bestimmung des Seyns eine größere geworden, als sie in der Identitätslehre des Erigena gewesen. Wenn dagegen das Verhältniß der Allgemeinheit und Substantialität zum formal entscheidenden Principe erhoben wurde, so wurde in der Anwendung desselben auf das ethische Bewußtseyn die Voraussetzung indeterminirter und indifferenter Ursachen, die als allgemeine Möglichkeit dem Willen gegenüberstanden und seine Entscheidung durch ihre eigene Unentschiedenheit als eine freie erscheinen ließen, nothwendig. Bei diesen indifferenten Ursachen ging die Erkenntniß aus der Entscheidung des Willens und der durch dieselbe gesetzten realen Erfahrung hervor, und die Erkenntniß war im Subjekte von dem bestimmenden Willen abhängig gemacht, die Vereinigung des Menschen mit Gott daher eine im Glauben und in der Liebe mögliche. Dieser Ansicht blieb daher der Pantheismus, welchem eine Vereinigung des Menschen mit Gott durch das Seyn zu Grunde liegt, weiter entfernt, als der ersteren. Beide Ansichten haben die zwei angesehensten Lehrer der Theologie im Mittelalter zu Begründern und zwar ist die erstere durch Thomas von Aquin, die andere durch Duns Scotus aufgestellt worden. Obgleich aber beide von Seite der allgemeinen Begründung des moralischen Bewußtseyns sich gegenüberstanden, so waren sie doch auf dem gemeinschaftlichen Grunde der Scholastik einig, daß sie den Gehorsam gegen das Gebot Gottes und die daraus abgeleitete Pflichtenlehre zur Hauptaufgabe der Entwickelung des moralischen Bewußtseyns im Christenthum sich machten, ohne die psychologische Grundlage aller freien Thätigkeit des Menschen weiter zu berücksichtigen. Aus dem Dogma wurde das Gebot abgeleitet, in rein objektiver Bestimmung hingestellt, in formaler Analyse auseinandergesetzt, ohne die menschliche Natur dabei irgendwie als einen mit in die Rechnung kommenden Faktor zu betrachten.

III. Die Gegensätze der subjektiven Richtung des ethisch christlichen Bewußtseyns im Mittelalter.

§. 174.

Wie die Scholastik in der Feststellung des objektiven Grundes der menschlichen Handlung in den Gegensatz des durch den Verstand determinirten Willens oder des durch den Willen determinirten Verstandes sich getheilt hatte, weil sie in ihrer formalen Voraussetzung die Identification der allgemeinen Einheit mit der individuellen aus der aristotelischen Philosophie in sich aufgenommen hatte, welche durch Scotus Erigena zum äußerlichen Einigungspunkte des christlichen Denkens gemacht worden war; so mußte nothwendig auch die mystische Richtung, inwieferne sie an der Anschauung des Erigena participirte und folglich den verborgenen Widerspruch seines Systemes in sich aufnahm, denselben in weiterer Bildung zum vollständigen Gegensatze entwickeln. Dieser Gegensatz lag nothwendig für die mystische Anschauung in dem möglich entgegengesetzten Wege der Vereinigung mit Gott, der in dem unmittelbaren Festhalten an der Offenbarung durch den Glauben verborgen lag. Wie nämlich der Glaube einerseits als ein Akt des Willens erkannt werden mußte, andererseits aber in diesem Willensakte die Steigerung der Erkenntniß durch die Offenbarung als die unmittelbare Folge desselben erschien, so mußte nun die Mystik nothwendig denselben Gegensätzen wie die Scholastik verfallen, indem sie die Vereinigung des Menschen mit Gott in der Hingebung der Subjektivität in den unbedingten Einfluß der göttlichen Gnade entweder in die Durchdringung des subjektiven Verstandes durch die unmittelbare göttliche Offenbarung die Heiligung des Willens, oder in die Verläugnung des subjektiven Willens und die aus dieser Verläugnung hervorgehende Abtödtung des natürlichen und individuellen Verlangens und Begehrens die Heiligung aller Kräfte des Menschen setzte. Auf beiden Wegen war die unmittelbare Vereinigung, Erleuchtung und Heiligung des Menschen durch die ungehindert wirkende göttliche

Gnade zum Ziel alles menschlichen Strebens gemacht. Die eine Richtung aber strebte zunächst nach Erleuchtung der Erkenntniß, die andere nach Kräftigung des Willens. Das beschauliche Leben war die tragende Kraft der einen, die strenge Ascese und Mortification des Leibes das wesentliche Medium der andern Richtung. Beiden aber lag das Mißverständniß nahe, über dem Drange nach unmittelbarer Vereinigung mit Gott die Mittelbarkeit der menschlichen Natur außer Acht zu lassen und einerseits in dem Pantheismus einer Vereinigung des Menschen mit Gott durch das Untergehen des menschlichen Wesens in ihm, andererseits in dem Aufgeben der objektiven positiven Glaubenslehre in einer völlig inhaltslosen, subjektiv willkührlichen Schwärmerei unterzugehen. Eine einseitige Richtung, wie die Mystik des Mittelalters sie eingeschlagen hat, kann nie die vollständige und einheitliche Lösung des menschlichen Bewußtseyns erringen, sondern muß entweder mit dem gegenüberstehenden Gegensatze zu einer höhern Einheit sich verbinden oder im Widerspruche gegen ein anderes, das aus demselben allgemeinen Grunde hervorgewachsen, zuletzt in Widerspruch mit sich selbst gerathen. Dieses Schicksal hat in gleicher Weise die Mystik wie die Scholastik treffen müssen, und wie die Scholastik in der Negation des subjektiven Grundes alles wahren Bewußtseyns die Einseitigkeit ihres Principes offenbarte, so die Mystik in der Entfernung von dem objektiven Inhalte der christlichen Erkenntniß.

γ. Der eklektische Vereinigungsversuch der Gegensätze des moralischen Bewußtseyns im Mittelalter durch die Moral der Jesuiten.

§. 175.

So wie die Verschiedenartigkeit der Bestrebungen, die höchsten Fragen des menschlichen Bewußtseyns zu lösen, in bestimmter Gestalt in die Geschichte eingetreten waren, mußte auch der Versuch gemacht werden, zwischen diesen Gegensätzen eine vermittelnde Ausgleichung zu finden. Schon Bonaventura, der mit scholastischer Gelehrsamkeit eine rein mystische Richtung des Gemüthes verband, versuchte in der Scholastik und ihren For-

men die subjektive Neigung der Mystik wieder zu finden, gelangte aber bei diesem Versuche zu keinem andern Resultate, als daß er die subjektive Wahrheit des mystischen Strebens in der objektiven Wahrheit der scholastischen Form verschwinden ließ. Durch ihre fortgesetzte Bewegung auf dem Gebiete der reinen Abstraktion und der rein subjektiven Absonderung waren endlich beide Richtungen dem menschlichen Leben selbst so fremd geworden, daß die Mystik nur mehr für das Kloster, die Scholastik nur für die Schule sich zu eignen schien, die übrigen Verhältnisse des Lebens aber einer gänzlichen Entfremdung von allem moralischen Bewußtseyn sich näherten. Es war daher für die spätere Zeit eine doppelte Aufgabe erwachsen, die christliche Moral einerseits dem bürgerlichen und politischen Leben anzupassen, andrerseits die noch schwebenden Fragen und Gegensätze in dieser allgemeinen und praktischen Anwendbarkeit zu lösen.

Dieser Aufgabe unterzogen sich, nachdem in der Reformation in die kirchliche Lehre selbst eine Trennung der subjektiven Freiheit von der objektiven Autorität eingetreten war, auf dem Boden der kirchlichen Autorität die Jesuiten. Da aber der natürliche Grund der mystischen Richtung an die Reformatoren übergegangen, und durch dieselben eine ganz neue subjektive Bewegung in die Menschheit eingetreten war, so konnte eine vollständige Lösung des höchsten Bewußtseyns der menschlichen Freiheit, in wie fern diese auch durch die allseitige Erkenntniß des natürlichen Grundes dieser Freiheit bedingt war, von dem Standpunkte aus, den die Jesuiten im einfachen Gegensatze gegen die Protestanten einnehmen mußten, auch nicht einmal als eine mögliche erscheinen. Auch versuchten es dieselben nicht einmal, eine innere Lösung der Gegensätze der Scholastik und Mystik zu finden, sondern begnügten sich einfach damit, die höchsten Principien dieses Gegensatzes nicht weiter in Frage zu ziehen, sondern unmittelbar auf den Gehorsom gegen die Autorität, in welchem Mystik und Scholastik miteinander übereinstimmten, eine dem subjektiven Bewußtseyn des bürgerlichen Lebens anpassende Moral zu gründen. Sie bildeten daher zunächst die scholastische Analyse zu einer alle

möglichen Fälle der Pflichtenlehren umfassen sollenden Casuistik aus, und stellten mit ihr das äußerliche Gesetz in seiner durchgeführten Individualisation als Maßstab der Sittlichkeit auf, welchem sie dann in seiner innerlichen Beziehung zum subjektiv freien Willen die Lehre eines rein rationalen Probabilismus zum Anhaltspunkte gaben. Während objektiv die Sünde in rationaler Analyse nach ihrem äußerlichen und materiellen Verhältnisse in rein quantitativer Bestimmung ihrer Schwere und Leichtigkeit abgewogen wurde, mußte der Mensch das sonderheitliche Verhältniß des eigenen Lebens dem messenden Verstande überlassen, und hatte nur die eine Wahl, bei allenfalls zusammentreffenden objektiven Bestimmungen die Gründe für und wider abwägen zu können, um darnach seine Entscheidung zu treffen.

Durch diesen Probabilismus sollte der Subjektivität des Bewußtseyns ebenso genug gethan werden, wie durch die Casuistik der objektiven Bestimmung der Freiheit durch das Gebot. Die reine Aeußerlichkeit der Auffassung aber stand der objektiven Tiefe des Bewußtseyns ebenso wie der subjektiven entgegen und die jesuitische Moral hat nicht nur keine der vorausgehenden Fragen des ethischen Bewußtseyns gelöst, sondern stand auch der möglichen Lösung derselben durch die Negation jeder weiteren philosophischen Bildung im Wege. Die Verwirrung der Begriffe in späterer Zeit ist großentheils aus der Oberflächlichkeit und Ausschließlichkeit derselben hervorgegangen. Das einzige Verdienst, welches sie um das ethische Bewußtseyn im Christenthum sich gemacht hat, ist die äußerliche Bewahrung des objektiven Inhaltes der christlichen Pflichtenlehre, der sonst in der entgegengesetzten subjektiv natürlichen Bewegung hätte verloren gehen müssen.

3. Die neuere Philosophie in ihrem Verhältniß zum moralischen Bewußtseyn.

α. Der allgemeine Grund der neueren Philosophie im christlichen Bewußtseyn.

§. 176.

Noch ehe die Jesuiten mit ihrem rationalen Eklekticismus, welcher die Tiefen des philosophischen Bewußtseyns durch die ihm nothwendig innewohnende Oberflächlichkeit von sich ausschließen mußte, ihre von subjekt- und objektiver Wahrheit gleichweit sich entfernende Moral ausbilden konnten, hatte den Drang nach einem klaren, einheitlichen Bewußtseyn die scholastische Form zugleich mit der mystischen Willkühr von sich abzustreifen gesucht und auf ein anderweitiges, dem Menschen an sich zugängliches, untrügliches Criterium der Wahrheit in der menschlichen Natur selbst sich besonnen. Da nämlich die göttliche Offenbarung an die Menschen gerichtet war, so mußte sie nothwendig auch dem menschlichen Erkenntnißvermögen in der demselben seiner Natur nach zukommenden Gesetzen zugänglich seyn, denn durch die Erlösung war kein Gesetz der Natur aufgehoben und zerstört, sondern jedes erfüllt und gelöst worden. Da aber der Erlöser die ganze menschliche Natur in diese Erlösungsgnade eingeschlossen hatte, so war die Forderung der subjektiven Mystik, eine innere Offenbarung der objektiv gegebenen gegenüber unmittelbar von Gott zu begehren, keine ganz berechtigte, sobald sie von der Allgemeinheit der in der menschlichen Natur überhaupt in die Erlösung eingeschlossenen Erkenntnißkraft und denkenden Vernunft sich abwendete. Jeder Mensch mußte allerdings innerlich und subjektiv der äußerlich und objektiv gegebenen Offenbarung sich bewußt werden, aber dieses Bewußtseyn mußte auf eine mittelbare, allen Menschen gleichmäßig zukommende Thätigkeit, auf eine allen gemeinschaftliche Form, die dem in sie zu legenden Inhalte innerlich entsprach, gegründet seyn, wenn sie nicht in einseitiger Ausschließung mit der allgemeinen Form zugleich den Inhalt verlieren wollte. Dieses Bestreben nun, eine

solche nothwendige Form aller Erkenntniß der menschlichen Natur, zu welcher Gott in der Schöpfung und Erlösung in doppelter Offenbarung sich herabgelassen hatte, und in welcher er ein ihm unentreißbares Criterium der durch seine eigne Thätigkeit mittelbar erkennbaren Wahrheit besaß, in dieser Natur aufzufinden, war das Bestreben der neueren auf die Subjektivität, die jeder objektiven Wahrheit als formales und negatives Criterium gegenüber gesetzt werden kann, gegründeten Philosophie. Diese Philosophie mußte in ihrem Ursprunge aus dem Glauben an die Wahrheit der christlichen Offenbarung hervorgehen, in welcher eine Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in einer Person, als das alle Menschen erleuchtende Licht der Welt, gelehrt wurde. In dieser Einigung mit dem objektiven Glauben hat zuerst Raimundus von Sabunde das Bewußtseyn der christlichen Wissenschaft auf die dem Menschen unmittelbar nahe liegenden Gesetze der menschlichen Natur zu gründen gesucht. Ausgehend von der Gewißheit des Menschen, mit der er überhaupt denkt, schritt er durch die Vergleichung und Unterscheidung des Menschen von den durch die Erfahrung ihm zugänglichen Stufen des natürlichen Lebens zur Lehre von einem freien Schöpfer hinauf und leitete, bei diesem höchsten Einheitspunkt der Erkenntniß angekommen, durch die weitere Vergleichung das Verhältniß der Creatur zu dem freien Schöpfer und das diesem freien Verhältniß entsprechende Gesetz der schuldigen Liebe des Geschöpfes zu dem Schöpfer ab. In dieser Ableitung scheinen nun alle Gegensätze des Bewußtseyns gelöst und er geht darum auf eine weitere Auseinandersetzung des Unterschiedes vom Seyn, Wollen und Denken nicht ein und ebenso wenig bringt er darum die allgemeine Nothwendigkeit des Vergleichungsgesetzes, durch welches der Mensch der auf diese Weise erworbenen Erkenntniß gewiß seyn kann, ins Klare. Durch ihn wurde daher eine neue Methode des Denkens allerdings angebahnt, aber weder in ihrer subjektiven noch in ihrer objektiven Nothwendigkeit nachgewiesen. Das Verhältniß Gottes zur freien Persönlichkeit

ließ sich allerdings durch das einfache Gesetz der Liebe bestimmen, aber das Verhältniß der freien Persönlichkeit zur unfreien Natur blieb dabei noch immer unbestimmt. Zwar suchte Nikolaus von Cusa diesem Mangel durch eine tiefsinnige Schöpfungstheorie abzuhelfen, welche freilich dem ethischen Bewußtseyn zunächst nicht zugewendet war, auf dasselbe aber eine wesentliche Beziehung durch die Voraussetzung erhielt, welche die Schöpfung der einzelnen Dinge als nothwendigen Zweck der göttlichen Macht und Weisheit erscheinen ließ und die Erlösung selbst als eine Aufhebung der Mangelhaftigkeit des natürlichen Lebens betrachtete, somit eine Menschwerdung Gottes in den Schöpfungsplan hineinlegend zwar allerdings die Möglichkeit einer Erklärung des Bösen durch die freie Creatur aber doch eine Nothwendigkeit und Mangelhaftigkeit der Schöpfung gleichmäßig zuließ, welche mit dem kreatürlich Bösen erst durch eine Erlösung aufgehoben werden mußte. Einer solchen Anschauung lag bereits die Lehre von einer Emanation der Welt aus Gott nahe, welche die spätere Philosophie in ihrem Abfall von dem Persönlichkeitsprincip des Christenthums zum vollständigen Pantheismus ausbildete. Eine solche Philosophie, welche von dem Glauben an eine objektive Offenbarung sich lossagte, um gegenüber dem freien Grund der Erkenntniß auch den unfreien in seiner inneren Nothwendigkeit kennen zu lernen, war die nothwendige Folge des einmal erwachten Strebens ein allgemein geltendes subjektives Kriterium der menschlichen Erkenntniß zu gewinnen. Nach Raimund von Sabunde und Nikolaus von Cusa trat daher eine Reihe von Bestrebungen in die Geschichte ein, die in der Untersuchung der bisher vernachläßigten Natur diesen natürlichen Grund aller menschlichen Erkenntniß zu finden hoffte, und in dieser Richtung dem ethischen Bewußtseyn ferner stund, bis endlich diese Identifikation des inneren natürlichen Erkenntnißgrundes mit dem äußeren wieder in den bestimmten und unterscheidenden Gegensatz eintrat, der aus der Synthese der objektiv nothwendigen Wahrnehmung die subjektiv noth-

wendige Wahrheit oder aus der Analyse einer subjektiv nothwendigen Gewißheit die objektive Wahrheit abzuleiten suchte. Von der einen Seite wurde von den nothwendigen Verhältnissen des Seyns auf die Nothwendigkeit der Erkenntniß, von der andern von dem nothwendigen Gedanken auf das nothwendige Seyn geschlossen. Die erste Methode war der bakonischen Philosophie eigen, die zweite hatte Cartesius zum Princip der Philosophie erhoben; beide Richtungen aber durchkreuzten sich wieder in dem Kantischen Criticismus. Jede dieser drei Methoden aber stellte sich nothwendig zu dem moralischen Bewußtseyn in ein verschiedenes sonderheitliches Verhältniß.

β. Die einzelnen Entwicklungsformen der neueren Philosophie in ihrem sonderheitlichen Verhältniß zum moralischen Bewußtseyn.

I. Die bakonische Schule.

§. 177.

Nachdem durch Baco von Verulam der synthetische Vergleich der durch die Erfahrung wahrnehmbarer Verhältnisse der Natur als Princip einer auf nothwendige Wahrheit erbauten Erkenntniß ausgesprochen worden war, mußte in einfacher Anwendung dieses Principes zunächst die sinnliche Wahrnehmung zum Ausgangspunkt der vergleichenden Erkenntniß und zum untrüglichen Merkmal alles Wissens vom Objekt im Subjekte gemacht werden. In weiterer Entwicklung mußte aber auch dieses Criterium seiner philosophischen Bedeutung entsetzt werden und der Zweifel an jeder allgemeinen Gewißheit an die Stelle desselben treten, bis endlich der einfache materiale Empirismus in rein subjektiver Nöthigung zur Behauptung einer empirischen Gewißheit der Wahrnehmung der sinnlichen Objekte durch ihre quantitative Meßbarkeit sich getrieben fand. In dieser Aeußerlichkeit eines rein quantitativen, subjektiven Bewußtseyns war der Mensch nur mehr einer durch seine individuelle Willkühr zu bestimmenden Richtung seines aus der Vergleichung der quantitativen Unterschiede der Dinge be-

meßbaren Verhaltens gegen dieselben, aber keineswegs mehr einer inneren und persönlichen Freiheit sich bewußt, und ein Moralprincip war auf dieser Stufe des Bewußtseyns nur eine Bestimmung des aus dem determinirenden Verstande hervorgehenden Bewußtseyns des individuellen Unterschiedes von den Dingen. Die Anhänger des bakonischen Principes konnten daher das moralische Bewußtseyn in seinem natürlichen Grunde nur als natürliche Folge äußerer Verhältnisse betrachten. In dieser Folge war dasselbe Rettung des individuellen Lebens vor der äußeren Nothwendigkeit und in diesem Sinne hat es Helvetius als Selbstliebe bezeichnet; oder es war Folge des natürlichen Bewußtseyns in seinem Verhältnisse zu den coordinirten Individuen des gleichen Bewußtseyns und dann erschien es in seiner inneren Begründung als moralischer Sinn, der mit den übrigen sinnlichen Empfindungen in der gleichen Objektivität der äußeren Erfahrung wurzelte; oder es erschien in seiner Beziehung nach Außen als nothwendiges Verhältniß und Trieb der Geselligkeit, aus welcher das staatliche Zusammenleben der Menschen hervorging; oder es konnte endlich in der Vereinigung dieses doppelten Verhältnisses als in der menschlichen Natur begründetes Gefühl des gegenseitigen Bedürfnisses, als Mitgefühl bezeichnet werden. Die erstere Deutung hat demselben David Hume, die zweite haben ihm John Loke und in weiterer Ausführung Hobbes und Puffendorf gegeben; die dritte Erklärung aber hat Adam Smith zur Begründung seines Moralsystems gewählt. Der bakonischen Anschauung am nächsten steht aber das rein objektiv gehaltene Princip der Schiklichkeit in die Dinge, welches Samuel Clarke seinen moralischen Schriften zu Grunde legte, und das in seiner reinen Unabhängigkeit von der äußeren Nothwendigkeit die menschliche Freiheit in der moralischen Bedeutung ebenso entschieden, wie die Lehre des Helvetius von der Selbstliebe von sich ausschließen mußte, da es mit denselben in gleicher Weise jede Beziehung eines freien Willens im Subjekte zu einem freien Objekte außer

ihm läugnen mußte. Eher noch würde die dreifache Darstellung des mittleren Verhältnisses zwischen beiden, welche wenigstens auf eine gleichberechtigte Subjektivität außer dem Menschen sich bezog, einen Anschein von persönlicher Freiheit zulassen, da sie doch ein möglicher Weise freies Ziel der subjektiven Thätigkeit gestattete. Da aber auch in dieser Darstellung der Grund dieses Gefühls als ein rein unfreier erschien, so konnte mit ihm auch nur ein unfreies Ziel in dieser Zusammenstellung mit anderen gleich unfreien Subjekten zusammengedacht werden. Ein ethisches Princip, welches auf ein freies Verhältniß eines subjektiv freien Willens zu einem freien Objekte hätte gegründet seyn können, war in der bakonischen Richtung der Philosophie, welche die subjektive Erkenntniß zur nothwendigen Folge der nothwendig sich offenbarenden Erscheinung des Seyns auf die subjektive Wahrnehmung machte, nicht möglich. Alle Bestrebungen ein solches Princip dennoch aufzustellen, wie sie in dieser Richtung der neueren Philosophie in die Geschichte eingetreten sind, geben daher nur von dem Bedürfnisse des menschlichen Bewußtseyns Zeugniß, ein solches Princip zu besitzen, und von der Ohnmacht, es auf diesem Grunde zu finden.

II. Die Cartesische Schule.

§. 178.

So wenig Bako von Verulam bei der Aufstellung seiner philosophischen Methode Gelegenheit fand, die Anwendung derselben auf die Begründung und Erklärung des moralischen Bewußtseyns nachzuweisen, ebenso wenig hat der Begründer der neueren Idealphilosophie, die dem bakonischen Realism coordinirt gegenüber stand, Cartesius, das Princip seiner philosophischen Methode in seiner ethischen Bedeutung dargelegt. Dagegen haben die dem Obersatz der Cartesischen Philosophie zunächst entsprungenen Gegensätze der Philosophie in der Anwendung der Cartesischen Methode auf die Erklärung des objektiven Seyns dasselbe auch auf die Begründung einer nothwendigen und wissenschaftlichen Erkenntniß der Moralprincipien

angewendet. Ein großer Theil der Schriften Spinoza's ist rein ethischen Inhalts und ebenso hat Leibnitz in der vorherrschend theologischen Richtung seiner Philosophie das Verhältniß des Guten und Bösen und des Uebels überhaupt zum Schöpfer der Welt zum überwiegenden Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht.

Spinoza hat den Obersatz der Cartesischen Philosophie das berühmte „cogito, ergo sum" aus seiner subjektiven, methodologischen Bedeutung unmittelbar in die Objektivität eingetragen, und das Seyn, es als absolut nothwendiges hinstellend mit zwei ewigen Attributen, dem des Denkens und dem der Ausdehnung zugleich gedacht. Aus dem Gegensatze beider und ihrer wechselseitigen Beschränkung geht ihm die Welt, aus ihrer allgemeinen und absoluten Einheit das göttliche Wesen hervor. Indem er nun vermöge dieser Voraussetzung eine absolute Vollkommenheit der göttlichen Natur behauptet, macht er aus derselben für den menschlichen Willen die nothwendige Folgerung, daß die höchste Tugend und Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntniß dieser göttlichen Vollkommenheit und in der daraus hervorgehenden Macht, dieser Erkenntniß gemäß zu handeln, bestehe. In der Anwendung dieses Princips auf das menschliche Handeln unterscheidet er zwischen adäquaten und inadäquaten Ursachen. Adäquate Ursachen nennt er diejenigen, deren Wirkung klar und bestimmt aus der Natur des verursachenden Wesens hervorgeht; inadäquate oder partiale Ursachen diejenigen, deren Wirkungen nicht ganz aus der Natur des Wesens erkannt werden können, an welchem sie erscheinen. Wir handeln nun, wenn in oder außer uns etwas geschieht, wovon wir die adäquaten Ursachen sind, leiden aber, wenn in uns etwas geschieht oder außer uns etwas hervorgebracht wird, wovon wir nur die partiale Ursache sind. Der menschliche Geist handelt also, wenn er adäquate Ideen hat, und leidet, wenn er inadäquate hat. Alles menschliche Handeln ist

daher nothwendig gut, weil es den Gesetzen seiner eignen Natur adäquat ist, alles Leiden nothwendig böse, weil es das eigne Daseyn verneint. Die Tugend ist daher nothwendig des Menschen höchste Glückseligkeit und Vereinigung mit der göttlichen Weisheit, weil sie der von dieser Weisheit bestimmten Wesenheit des Menschen entspricht. Die Philosohie aber ist das wesentliche Mittel zur wahren Tugend, weil der Mensch durch vernünftige Erkenntniß allein im Stande ist, die leidenschaftlichen Affekte zu mäßigen und sie zu Tugenden zu verwandeln. Aus dieser Tugend entspringt eine nothwendige intellektuelle Liebe des Menschen zu Gott, die ihrer Natur nach ebenso ewig seyn muß als die intellektuelle Liebe Gottes zu sich selber und zu den Menschen. Die einfachste Vergleichung der Principien der spinozistischen Lehre mit denen der bakonischen Schule reicht hin, um uns die Tiefe und Würde seines moralischen Systems fühlbar zu machen. Alle Gegensätze der vorausgehenden Untersuchungen des menschlichen Bewußtseyns, wie alle möglichen Anwendungen dieses Princips auf die freie Thätigkeit des Menschen scheinen in dieser Tiefe des Bewußtseyns gelöst, und dennoch ist die höchste Frage, die um die menschliche Freiheit, und ihr Verhältniß zu einer absoluten göttlichen in einer Weise beantwortet' welche alle abgeleiteten scharfsinnigen Erklärungen des menschlichen Handelns im Princip negirt, den Ursprung des Bösen nothwendig in das Wesen Gottes selber einträgt, den substantiellen Unterschied von Gut und Bös aufhebt, und die Tugend und Glückseligkeit des Menschen nur als illusorische Voraussetzungen erkennen läßt. Sobald nämlich aus den wesentlichen Attributen des göttlichen Wesens das reale Seyn der Welt mit absoluter Nothwendigkeit hervorgeht, muß auch die Natur der Dinge absolut nothwendig bestimmt seyn und ein Leiden gegen die Natur ist ebenso wenig möglich, als in nothwendig bestehender Harmonie des Denkens und der Ausdehnung inadäquate Ideen möglich seyn können. So scharfsinnig und vielerklärend daher auch diese von Spinoza

gebrachten Unterscheidungen seyn mögen, so wenig gehen sie aus dem spekulativen Principe seiner Philosophie hervor.

Einen andern Weg hat der gefeierte Nachfolger des Spinoza, Leibnitz, in der Begründung des moralischen Bewußtseyns des Menschen eingeschlagen. Indem er nämlich aus der Vollkommenheit Gottes folgert, daß Gott unter allen möglichen Welten die beste habe schaffen müssen, ist er genöthigt, hinsichtlich des auf der Welt sich offenbarenden Uebels eine dreifache Unterscheidung zu machen und es als metaphysisches, physisches und moralisches Uebel zu bestimmen, um Gott nicht als Urheber des Bösen erscheinen zu lassen. Das metaphysische Uebel ist aber kein reales, sondern nur der aller Creatur nothwendig zukommende Mangel, welcher in der wesentlichen Beschränkung liegt, durch die sie sich von Gott und den übrigen Creaturen unterscheidet. In dieser nothwendigen Unvollkommenheit liegt die Möglichkeit, daß die mit Vernunft begabte Creatur in der Wahl des Gegenstandes seiner Thätigkeit sich irre und somit unrecht und dem Plane Gottes zuwiderhandle. Dieser Widerspruch gegen die wahre Bestimmung erzeugt das moralische Uebel, welches seine Möglichkeit in dem metaphysischen besitzt, das physische aber mit Nothwendigkeit aus sich hervorgehen läßt. Nach ihm besteht daher die Tugend in der durch die richtige Erkenntniß vermittelten Richtung des menschlichen Willens, sein Handeln dem allgemeinen Plane Gottes in der Weltschöpfung gemäß einzurichten. Indeß führt er dieses Princip nicht in derselben organischen und wissenschaftlichen Allseitigkeit durch wie Spinoza, und während er keineswegs genauer in der Bestimmung des höchsten Principes der menschlichen Freiheit und ihres Verhältnisses zur göttlichen ist, indem er in seiner Darstellung die Möglichkeit des Entstehens des moralischen Uebels aus dem metaphysischen seinem eignen Princip widersprechend nur aposteriori in seiner Wirklichkeit zu bestimmen vermag, ist er dagegen in der Durchführung dieser Bestimmung hinter Spinoza zurückgeblieben, so daß seinem Systeme nur das eine Verdienst neben dem spinozistischen bleibt,

den Ursprung des Bösen außer Gott gesucht und dadurch wenigstens für das moralische Bewußtseyn die Möglichkeit einer Erklärung der menschlichen Freiheit und des aus ihr hervorgehenden Unterschiedes von Gut und Bös gerettet zu haben. Die Durchführung des Grundgedankens der Leibnitzischen Ethik hat mit offenbarer Hinneigung zu dem ethischen Principe Spinozas, Wolff in seiner eklektischen Schulphilosophie unternommen. Er geht von der Freiheit des Willens als von einer unbestreitbaren Thatsache des Bewußtseyns aus und trägt nun den Unterschied von Gut und Bös in die freie Handlung des Menschen dadurch ein, daß er von den Folgen auf die nothwendigen Ursachen schließt und diejenigen Handlungen gut nennt, welche den Zustand des Menschen vollkommener, böse aber diejenigen, die ihn unvollkommener machen. Da es nun unmöglich ist, bei klarer Erkenntniß dasjenige zu wählen, was meinen Zustand verschlechtert, so ist klar, daß der Mensch nur durch den Irrthum verleitet werden kann, böse zu handeln, und daß es ein Gesetz der Natur ist, nach Vollkommenheit zu streben. Daß diese Darstellung der Wolffischen Philosophie eben soviel Antheil an der spinozistischen, wie an der leibnitzischen Lehre nimmt, ist eben so klar, als daß sie weder die principielle Tiefe des Einen noch die des Andern erreicht, sondern überhaupt der principiellen Begründung ermangelt und daher noch weniger im Stande ist, die allgemeinen, höchsten Gegensätze des moralischen Bewußtseyns überhaupt zu lösen, da sie nicht einmal den Gegensatz zwischen Leibnitz und Spinoza zu vermitteln vermochte.

III. Die kantische Moral.

§. 179.

Während das spekulative Princip des Cartesius eine Methode der Philosophie gegeben hatte, welche durch die Analyse des subjektiven Grundes alles Bewußtseyns die objektive Wahrheit als nothwendige Folge derselben von ihm ableiten wollte, hat dagegen Bako von Verulam auf dem Wege der wissen-

schaftlichen Synthese von der sonderheitlichen Erfahrung den subjektiven allgemeinen Grund der Erkenntniß zu bestimmen gesucht. Beide Methoden standen sich hinsichtlich ihres Ausgangspunktes widersprechend einander gegenüber und ließen es an einer allgemeinen Untersuchung, ob zwischen dem subjektiven und objektiven Erkenntnißgrund überhaupt ein inneres und nothwendiges Verhältniß bestehe, gebrechen. Die nothwendige Folge war eine unberechtigte Bejahung der objektiven Wahrheit durch die subjektive Voraussetzung, wie sie in der Wolffischen Schule zuletzt sich kund gab und eine ebenso unberechtigte Verneinung der allgemeinen und subjektiven Wahrheit durch den materialen Empirismus. Aus beiden sich gegenseitig aufhebenden Gegensätzen mußte daher die Philosophie sich dadurch zu retten suchen, daß sie das Verhältniß dieses doppelten Erkenntnißgrundes einer nähern Untersuchung unterzog. Dieß geschah durch den kantischen Criticism, welcher zuerst die objektive Wahrnehmung gänzlich von der rein subjektiven Thätigkeit der Vernunft ausschloß und erst nachdem in derselben das eigne Gesetz der Vernunft gefunden war, durch die Pforte dieses Gesetzes die äußere Wahrnehmung wieder in den Bereich des wissenschaftlichen Bewußtseyns hineinzog. Dadurch war die Nothwendigkeit postulirt, das Gesetz des Erkennens mit dem Gesetze des Seyns formal zu identificiren und das Erkennen als die wesentliche Form des Seyns zu bestimmen. Dieses Gesetz der Erkenntniß nun auf die praktische Vernunft angewendet, läßt sich von dem Menschen bestimmen, daß er als ein erkennendes Wesen spezifisch von allen übrigen Wesen verschieden sei, und daß er in dieser Verschiedenheit ein eignes Gesetz seiner von den übrigen geschöpflichen Wesen verschiedenen Thätigkeit besitzen müsse. Dieses Gesetz seiner durch die Vernunft bestimmten Thätigkeit ist ein kategorisches und an sich bestimmendes, ist der kategorische Imperativ, der von allen materiellen Bestimmungsgründen unabhängig ist. Als kategorischer Imperativ, der rein in der Autonomie des Menschen selbst

seinen Grund hat, ist dieses Gesetz ein absolutes und allgemeines und folglich alle Menschen mit gleicher Verbindlichkeit umfassend; in praktischem Ausdrucke lautet daher dieses Gesetz vermöge der ihm nothwendigen Allgemeinheit der gesetzgebenden Vernunft: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als ein Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Der Begriff des Guten und des Bösen hängt somit von diesem Gesetze ab; jede Abweichung von demselben ist böse; jede diesem Gesetze gemäße Handlung ist an sich gut; ein Wille aber, der an sich und schlechthin durch dieses Gesetz regiert wird, ist ein absolut guter Wille, und die höchste Bedingung alles Guten. Da nun zwischen dem moralisch Guten und dem physisch Guten oder Angenehmen ein zeitlicher Widerspruch besteht, so ist es ein Postulat der praktischen Vernunft, ein göttliches Wesen als absolut seiend zu denken, durch welches die Ausgleichung dieses Widerspruches allein möglich seyn kann. Durch die kantische Moral ist die menschliche Freiheit allerdings in eine gewissermassen freie Beziehung zu allen andern dem Sittengesetz gleichmäßig unterworfenen Wesen gebracht und es wird sogar eine zukünftige Beziehung des Menschen und seines Handelns zu einem göttlichen Wesen, welches als lohnend und strafend die Ungleichheit des moralischen Bewußtseyns mit dem physischen auszugleichen vermag, mit in das moralische Bewußtseyn hineingezogen. Aber schon die Art dieser Rücksichtsnahme auf einen höheren Belohner und Bestrafer der menschlichen Handlungen läßt uns die Mangelhaftigkeit des kantischen Systems erkennen, indem dieses höhere Wesen einerseits als absolutes und doch andrerseits nur als ein die menschliche Handlung in ihren Folgen nicht aber auch in ihren Voraussetzungen richtendes Wesen erscheint. Es ist aber klar, daß, wenn die Freiheit des Menschen einem allgemeinen und nothwendigen Vernunftgesetze unterworfen wird, nicht die Freiheit des Willens, sondern die Nothwendigkeit der Vernunft, das die Handlung des Menschen bestimmende Gesetz ist, und wenn es nun bei der Allgemeinheit

und Nothwendigkeit dieses Vernunftgesetzes nicht möglich ist, zu erklären, wie ohne eine vorausgehende Freiheit eine Verschiedenheit der Auffassung desselben in die menschliche Natur eintreten konnte, so wird es ebenso wenig möglich seyn, auf diese Voraussetzungen hin zu erklären, wie der Widerspruch zwischen dem physischen Wohl und Weh des Menschen und dem moralisch Guten und Bösen in das Daseyn habe hereinkommen können. Wie nun aber Kant den Ursprung dieser Gegensätze auch nicht einmal ihrer Möglichkeit nach erklärt, sondern sie blos als einfache Erfahrungswahrnehmungen in das menschliche Bewußtseyn hereintreten läßt, hat er damit nicht einmal seinem eignen Principe der wissenschaftlichen Erkenntniß genug gethan und somit jedenfalls keinen Anspruch auf die Ehre, den Forderungen des menschlichen Bewußtseyns überhaupt genug gethan zu haben.

γ. Die aus der Vereinigung der spekulativen Gegensätze der neueren Philosophie hervortretende Entfremdung der Philosophie von dem moralischen Bewußtseyn überhaupt.

§. 180.

Nachdem durch Kant auf die Unzulässigkeit der Erkenntniß in ihrer einseitigen Begründung auf die objektiv nothwendigen Wahrnehmungen oder auf die subjektiv nothwendige Gewißheit des eignen Denkens aufmerksam gemacht worden war, mußte die Philosophie nach ihm die nothwendige Einheit beider zu ihrem unvermeidlichen Ausgangspunkte machen. Sollte aber von dem subjektiven Grunde der Erkenntniß, dem Denken und dem objektiven Grunde derselben, dem wahrnehmbaren Daseyn zugleich ausgegangen werden, so mußte man eine nothwendige und absolute Identität beider voraussetzen. Auf diese Voraussetzung sind die Systeme der neueren Philosophie nach Kant sammt und sonders gegründet. Die Nothwendigkeit der Beziehung zwischen dem Denken und Seyn, welche von Cartesius geradezu als nothwendige Uebereinstimmung des Seyns mit dem Denken behauptet, von Bako

aber als unabweisbare Voraussetzung im umgekehrten Verhältnisse der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn dargestellt wurde, mußte nach der kritischen Unterscheidung Kants, welcher das relative Daseyn in seinem Gegensatze von der reinen und absoluten Vernunft ausgeschlossen hatte, dabei sich selbst aber in den Widerspruch verwickelte, dieses durch die Theorie ausgeschlossene Daseyn als Postulat in die praktische Vernunft wieder einführen zu müssen, um aus diesem Widerspruch des kantischen Systems hinauszukommen, zur absoluten Identität erhoben werden. Wenn nun das Denken und das Seyn nicht blos im Absoluten, sondern an sich identisch gedacht werden muß, so ist diese Identifikation möglicher Weise wieder eine dreifache, in wie ferne nämlich das Seyn als Folge und Wirkung des Denkens, oder das Denken als Entwicklung des Seyns, oder beide als gleichmäßig sich bedingende Gegensätze derselben in absoluter Nothwendigkeit dargestellt werden. Die erste Anschauung folgert, von einem Denken an sich ausgehend, einen nothwendigen Inhalt desselben, setzt das cogito voraus, denkt dieses absolut und postulirt vermöge einer absoluten Form einen absolut seienden Inhalt des Denkens. Die zweite geht von dem absoluten Seyn aus, und folgert durch das Denken ein absolutes Bewußtseyn dieses Seyns, welches als formelles Princip zu dem absoluten Grund hinzukommen und demselben Form und Bestimmung verleihend, diesen erst zum wahren identischen Seyn erhebt. Die dritte Anschauung geht von einem absoluten ergo aus, in welchem das absolut nicht Seiende sich durch das absolute Denken absolut negirt, um sich durch diese Negation des Nichtseyns zum absoluten Seyn zu erheben. Auf die erste Anschauung ist das System von Fichte gegründet, aus der zweiten geht die Naturphilosophie Schellings hervor und auf beiden erbaut sich die Lehre Hegels. Abgesehen nun davon, daß die Voraussetzung einer absoluten Identität von Denken und Seyn und einer ebenso absoluten Identität des subjektiven und objektiven Erkenntnißgrundes in der Wissenschaft

auf einer unerwiesenen und unerweisbaren Voraussetzung beruht, weil mit der Voraussetzung einer absoluten Identität das identisch Werden der Gegensätze in und außer dem menschlichen Bewußtseyn, und damit jede Entwicklung des Seyns und des Denkens und somit auch die philosophische unmöglich wäre, ist jedenfalls klar, daß ein Moralprincip auf diese Voraussetzungen eines philosophischen Absolutismus nicht gegründet werden kann. Sowie Denken und Seyn in absoluter Identität gedacht werden, hört alles Denken im Menschen nothwendig auf, eine mittelbare und vermittelnde Thätigkeit zu seyn; ebenso hört mit dem absoluten Gegensatze des Denkens von dem Seyn außer dem Menschen die Möglichkeit des Seyns und Werdens auf; die Möglichkeit des Seyns hört auf, weil beide Gegensätze in absoluter Negation von einander gedacht werden, und die Möglichkeit des Werdens, weil beide absolut gedacht werden. Wollte man aber diese principielle Unmöglichkeit unberücksichtigt lassen, so würde aus den von diesen Voraussetzungen abgeleiteten Entwicklungsformen eines nothwendigen Werdens jedenfalls der substantielle Unterschied von Gut und Bös und die persönliche Freiheit, mit ihr also jedes Princip der Sittlichkeit in seinem letzten Grunde aufgehoben erscheinen. Jede einzelne menschliche That könnte in dieser nothwendigen Entwicklung des absoluten Nichtseyns zum absoluten Seyn nur als nothwendiges Uebergangsmoment betrachtet werden, das diese Entwicklung selbst weder hindern noch befördern kann und keine eigne Bedeutung für sich selber hat. Da nun aber jeder Philosophirende und Nichtphilosophirende, indem er denkt oder nicht denkt, von dem allgemeinen Grunde des menschlichen Bewußtseyns ausgehen muß, daß er sich, um zu philosophiren, selbst entschließt zu denken, und da gerade darin die Möglichkeit eines Fortschrittes im Denken liegt, daß jeder mit den Resultaten einer bestehenden Philosophie sich zufrieden geben oder aber versuchen kann, zu einem andern und neuen Resultate zu gelangen, und jeder Begründer eines neuen philosophischen Systems von diesem Grundgedanken des allgemeinen Bewußtseyns ausgehen mußte,

so ist es ebenso nothwendig als natürlich mit diesem Resultate der Philosophie nicht den Abschluß des Denkens erreicht sehen zu können, sondern von Neuem die Frage um die innere Einheit der Gegensätze des menschlichen Bewußtseyns zu erheben. Indem daher mit dem Absolutismus der neuern Philosophie die Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns in seinem Streben nach einheitlicher Ausgleichung der ihm gegenüber stehenden Gegensätze überhaupt nicht geschlossen ist, so kann die Entfremdung der neuern Philosophie von dem Bewußtseyn der moralischen Freiheit des Menschen keineswegs gegen dieses Bewußtseyn selber ein wissenschaftlich gültiges Zeugniß gewähren, dagegen aber gibt der Mangel der Berücksichtigung jener Seite des menschlichen Bewußtseyns, welche in allen philosophischen Bestrebungen der Vergangenheit zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wurde, und aus welcher die Möglichkeit des philosophischen Strebens überhaupt allein erklärt werden kann, gegen die neuere Philosophie selber Zeugniß und läßt ihre Voraussetzungen als ungenügend erscheinen, um alle Fragen des menschlichen Bewußtseyns zu lösen. Nun hat aber die neue Philosophie kein anderes Criterium ihrer Wahrheit, als das der allumfassenden principiellen Allgemeinheit ihrer Hypothesen; wenn also irgend eine Thatsache und eine Frage, die in dem menschlichen Bewußtseyn überhaupt nur möglich ist, außerhalb des hypothetisch vorausgesetzten Principes eines solchen Systemes liegt, so ist das System selber unwahr und ungenügend. Die neuere Philosophie hat darum die Erklärung des moralischen Bewußtseyns keineswegs überflüßig gemacht, sondern nur das Bedürfniß nach einer solchen Erklärung zur dringendsten Aufgabe jeder weiteren wissenschaftlichen und philosophischen Entwicklung erhoben.

c. Einheitliches Resultat der Entwicklungsgeschichte der christlichen Moral.

1. Einheitliches Verhältniß der einzelnen Entwicklungsformen des moralischen Bewußtseyns im Christenthum zum allgemein menschlichen Bewußtseyn.

§. 181.

So verschieden die einzelnen Entwicklungsformen in den Bestrebungen der Philosophie seit dem Beginn der christlichen Offenbarung auch immerhin seyn mögen, ein allgemeines Sittengesetz zum wissenschaftlichen Bewußtseyn zu bringen, so haben sie doch alle das miteinander gemein, daß sie nach einer solchen subjektiven Begründung und Erkenntniß eines subjektiv oder objektiv vorausgesetzten Gesetzes für die subjektive freie Thätigkeit des Menschen streben. Das Bestreben nach einer bewußten Erkenntniß eines solchen Gesetzes ist der allgemein menschliche Grund, in welchem alle diese verschiedenartigen Bemühungen zusammentreffen. So verschieden die Resultate dieser Bemühungen auch immerhin seyn mögen, der Ausgangspunkt bleibt sich gleich, weil aber der Ausgangspunkt überall derselbe ist, so kann auch das Ziel dieses Strebens nur ein einheitliches und bestimmtes seyn; darum mußte auch jedes Bestreben als ein unvollendetes betrachtet werden, welches ein Resultat erzielt hatte, das diesem allgemeinen Grunde nicht mit gleich allgemeiner Giltigkeit entsprach. Das immer wiederkehrende Wiederaufnehmen der kaum beendigten Untersuchung geht daher aus demselben Grunde eines inneren Bedürfnisses des Menschen hervor, an einem allgemeinen und an sich gewissen Criterium jedes gegebene Verhältniß zu prüfen und erst dann ruhen zu können, wenn das Gegebene mit dem an sich gewissen aber inhaltslosen Ausgangspunkte seines Bewußtseyns so übereinstimmt, daß zwischen beiden ein wesentlicher Widerspruch nicht mehr möglich ist. War daher durch die christliche Offenbarung dem Menschen auch ein objektives Sittengesetz verliehen und

konnte dieses Sittengesetz möglicherweise das höchste Gesetz seiner Freiheit seyn, so konnte er dieses inneren Verhältnisses des christlichen Sittengesetzes zu seiner eignen Natur doch in so lange nicht gewiß seyn, bis er mit dieser es vergleichend das wesentliche Gesetz dieses Verhältnisses zu sich mit einem nach allen Seiten vermitteltem Bewußtseyn erkannt hatte. Der Glaube an die objektive Wahrheit eines solchen Gesetzes war in so lange selbst wieder ein ungenügender Glaube, als er nicht die allseitige lebendige Erkenntniß des durch den subjektiven Glauben ergriffenen Objektes im Subjekte wirkte. Ein Glaube der nicht Erkenntniß wirkt, ist ein todter Glaube. Der Glaube selbst mußte sohin, wo er lebendig vorhanden war, das Streben nach subjektiv mittelbarer Erkenntniß nach Belebung und Erfüllung der subjektiven Kräfte des Denkens durch seinen Inhalt hervorrufen; und wo er nicht vorhanden war durch seinen Mangel die subjektive Thätigkeit des Menschen zur Abweisung seiner Möglichkeit oder zur Begründung seiner Wirklichkeit hindrängen. Sobald die christliche Offenbarung einmal in die Welt eingetreten war, so mußten diejenigen, denen diese Offenbarung verkündet wurde, derselben mit Glauben entgegenkommen oder sie im Unglauben von sich abweisen. Den Einfluß des Christenthums aber auf die Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns aufzuheben, war keine menschliche Kraft im Stande. Auch die Abwehr der im Christenthum geoffenbarten Principien fordert ein negatives Aufnehmen derselben in das Bewußtseyn, und diese modificiren dasselbe mit unabweisbarer Nothwendigkeit nach sich, und die ganze Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns ist daher seit der ersten Verkündigung des Christenthums positiv oder negativ von demselben abhängig und gibt von dieser Abhängigkeit auch an allen Durchschnittspunkten ihrer Entwicklung Zeugniß. Auch die absichtliche Läugnung des Christenthums durch die Philosophie geht aus dem Bestreben hervor, die Unabhängigkeit der menschlichen Erkenntniß und Freiheit gegenüber einer objektiven Autorität zu wahren, und bestätigt eben dadurch das christliche Princip, welches diese subjektive Unabhängigkeit

des Menschen zum wesentlichen Anknüpfungspunkte aller objektiven Offenbarung gemacht hat. Darin ist also die neuere Philosophie mit der älteren Entwicklung der Lehre des Christenthums übereinstimmend, daß sie dieser Freiheit durch ihre Unabhängigkeitserklärung im Principe Zeugniß gegeben, auch wenn sie in ihren Resultaten noch so weit davon abgewichen ist. Die vorausgehende Entwickelung aber hat sich ohnehin an die christliche Offenbarung dienend angeschlossen und hat nur das Gesetz desselben der subjektiven Erkenntnißkraft des Menschen aufgelegt. Beide Bewegungen stimmen also darin überein, daß sie den gleichen Ausgangspunkt des menschlichen Bewußtseyns sich zu Grunde gelegt und dem Principe nach das gleiche Ziel angestrebt haben.

2. Das einheitliche Verhältniß der sonderheitlichen und entgegengesetzten Bestrebungen der Philosophie zur Vermittlung des ethischen Bewußtseyns.

§. 182.

Indem die neuere Philosophie versucht hat, aus der eignen Natur des Menschen ein Sittengesetz für ihn abzuleiten, hat sie damit zwar allerdings mit der älteren Mystik und Scholastik in offenbaren Widerspruch sich gesetzt, da diese sich einfach nur bemühten, das durch die christliche Offenbarung ausgesprochene Gesetz auf das menschliche Leben anzuwenden und das subjektive Bewußtseyn nach demselben zu bestimmen. Allein auch darin, daß sie die menschliche Erkenntniß dem durch den Glauben angenommenen objektiven Gesetze anzupassen suchten, hatten sie jene durch die christliche Offenbarung selbst autorisirte Berechtigung der menschlichen Natur, von der göttlichen Offenbarung berücksichtigt zu werden, in ihre Bestrebungen mit aufgenommen. War in der menschlichen Natur nicht ein eigner Grund des Wollens und Denkens vorhanden, so konnte es auch keine Offenbarung für dieselbe geben; gab es aber eine solche, so mußte dieser menschliche Erkenntnißgrund, der dem Menschen von Natur aus verliehen seyn mußte, um zwischen

Wahrheit und Lüge überhaupt noch unterscheiden zu können, auch von der göttlichen Offenbarung berücksichtigt seyn, und jede weitere Erklärung dieser Offenbarung mußte daher auch diesem Erkenntnißgrund Rechnung tragen. Dadurch war nicht die Offenbarung von der subjektiven Vernunft, sondern nur die subjektive Erkenntniß dieser Offenbarung mittels der Vernunft von einem solchen allgemeinen dem Menschen durch seine Natur zukommenden Gesetze abhängig gemacht. Die erste Entwicklung des christlichen Bewußtseyns wurde daher mit innerer Nothwendigkeit in die Anwendung dieses Naturgesetzes hineingezogen und eine subjektive Trennung der Auffassung des an sich einheitlichen Gesetzes der christlichen Offenbarung war die nothwendige Folge dieser Anwendung. Scholastik und Mystik traten sich einander in dieser Entwicklung in gegenseitiger Ausschließlichkeit gegenüber und jeder von diesen beiden Wegen theilte sich wieder in zwei Hauptgegensätze und am Ende der ganzen Entwickelung stand der unvermittelte Gegensatz in dem sich in nothwendiger subjektiver Entwickelung die objektive Einheit geschieden hatte. Von ganz entgegengesetztem Ausgangspunkte ihren Lauf beginnend, hatte dagegen die neuere Philosophie den Gegensatz zu ihrem Anfangspunkt gemacht, weil sie von dem natürlichen Verhältnisse ausgehend, den Widerspruch im Bewußtseyn vorfand, und denselben durch vermittelte Thätigkeit aufzuheben sich bestreben mußte. Sowie also in dieser Entwicklung der sich selbst vervielfältigende Gegensatz in die Vermittelung hereinbrach, suchte sie denselben durch eine über den sonderheitlichen Gegensätzen vorausgesetzte Einheit aufzuheben. Sie endete daher mit dem Absolutismus einer alles im Denken verschlingenden Identitätslehre. Wie nun die ältere Bewegung von der Einheit ausgehend zu Gegensatz gelangte, die spätere von dem Gegensatz ausgehend eine hypothetische Einheit erstrebte, stehen beide Bewegungen als ergänzende Gegensätze des Bewußtseyns sich gegenüber. Die erste Bewegung hatte die objektive Einheit in der subjektiven Trennung verloren, die zweite, den objektiven Inhalt und die subjektive Einheit in der ab-

soluten Allgemeinheit eingebüßt. Beiden Bestrebungen war die Einheit abhanden gekommen, nur daß diese, weil beide von entgegengesetzten Vergleichungspunkten ausgingen, einer jeden von beiden an einem entgegengesetzten Endpunkte unterging. Keine von beiden Bewegungen kann daher darauf Anspruch machen, die höchste Einheit des Bewußtseyns wirklich gefunden zu haben. Die ältere Philosophie verlor den subjektiven Erkenntnißgrund, welchen in den objektiven Glauben einzutragen doch nur der einzige Grund ihres Strebens seyn mußte, in dem Streben nach ihm aus den Augen, und die neuere Philosophie, welche eben darum im Gegensatze mit derselben von diesem subjektiven Grunde ausging, um ihm einen objektiven Inhalt zu gewinnen, langte am Ende ihrer Bewegung bei der absoluten Verneinung aller Objektivität an. Das Ende beider Bestrebungen war somit ein gleichmäßiges Aufgeben ihres Anfangs. Dadurch daß die ältere Philosophie zuletzt allem subjektiven Denken die innerliche Berechtigung der Geltendmachung seines natürlichen Gesetzes gegenüber der Offenbarung absprach, verneinte sie ebenso die Möglichkeit einer objektiven Wahrheit der Offenbarung als die neuere Philosophie durch den Absolutismus des subjektiven Denkens die Objektivität und mit ihr zugleich die Subjektivität aufhob. Die nothwendige Bewegung des menschlichen Geistes, die Einheit der subjektiven Ichheit mit dem objektiv geoffenbarten Seyn außer ihm zu finden, ist daher in der bisherigen Entwickelung vorerst nur zu einem zweifachen Abschlusse gekommen, welcher als selbst wieder im Gegensatze stehend, nothwendig eine weitere diesen Gegensatz durch eine höhere Einheit vermittelnde Erkenntniß hervorrufen muß.

3. Das einheitliche Verhältniß der entgegengesetzten Bestrebungen der Philosophie im Christenthum zum objektiv gegebenen Sittengesetz.

§. 183.

Wie die verschiedenen Entwicklungsformen der philosophischen Vermittlung des moralischen Bewußtseyns im Christenthum in

spekulativer Beziehung sich im coordinirten Gegensatze einander gegenüberstehen, so müssen sie nothwendig auch ein verschiedenes Verhältniß zu dem durch Christus gegebenen einfachen und erschöpfenden Sittengesetze haben. In dieser Beziehung nun hat sich das Mittelalter dem Principe nach an das erste Gebot der Liebe Gottes zunächst gehalten und aus der objektiven absoluten Gültigkeit desselben die übrigen Gebote und Verhältnisse der menschlichen Freiheit abgeleitet. Indem die Scholastik durch den mit dem Glauben bedingten Gehorsam unter dieses Gebot die menschliche Freiheit nur von ihrer negativen Seite auffassen konnte, die Mystik aber durch ihre Bestreben durch diese Liebe eine unmittelbare Vereinigung des Menschen mit Gott zu erzielen, die subjektive Freiheit gleichfalls in ihrem Ziele verläugnete, und zugleich das objektive Gebot in seinen sonderheitlichen Bestimmungen, durch welche es mit der relativ menschlichen Natur zusammenhing, übersah, hatte in beiden Bestrebungen das wahrhaft freie Verhältniß der Liebe des Menschen zu Gott nur einen einseitigen Ausdruck finden können, weil die menschliche Natur und ihre persönliche Einheit als der zweite Vergleichungspunkt nicht mit in gleichmäßige Berechnung gebracht wurde. Gerade die Ueberwiegenheit und Vorliebe, mit der die eine Seite des allseitigen christlichen Sittengesetzes verfolgt wurde, hatte zur Vernachlässigung der anderen Bestimmungen dieses Gesetzes geführt und mit der rein objektiven Darstellung der Liebe Gottes war der subjektive Maßstab der wahren Selbstliebe unberücksichtigt geblieben. Man deutete daher in der späteren Moral durchgehends nur auf die objektive Gültigkeit und Nothwendigkeit des Gehorsams gegen Gott hin, ohne die aus diesem Gehorsam hervorgehende mit dem unmittelbaren subjektiven Bewußtsein nothwendig gesetzte Liebe zu sich selber in ihrer wesentlichen, die Liebe zu Gott durch die subjektive Liebe des Menschen erklärenden Bedeutung gehörig zu würdigen. Gerade dadurch aber wurde den Menschen die lebendige Liebe Gottes geraubt, weil sie den natürlichen Grund derselben in der richtigen Erkenntniß der wahren Selbstliebe nicht einsahen. Indem der früheren Entwicklung des

moralischen Bewußtseyns im Christenthum in der ausschließenden Hinneigung, die Liebe Gottes zum einzigen Principe und Gesetze der menschlichen Freiheit zu machen, die Allseitigkeit des christlichen Sittengesetzes verloren ging, hat dagegen die neuere Philosophie von der Objektivität des durch Christus gegebenen Sittengesetzes sich ganz und gar abzuwenden gesucht und auf den subjektiven Grund der nothwendigen Selbstliebe ein natürliches Sittengesetz zu begründen sich bestrebt. Der Schluß dieses Versuches aber, wie er in der Kantischen Moral vorliegt, hat in seiner einseitigen Entwicklung zu jenem allgemeinen Ausdruck der Nächstenliebe geführt, der die gleichmäßige Verpflichtung Aller unter ein Gesetz zum nothwendigen sittlichen Vernunftgesetz erhoben und eben darin mit der Richtung der Liebe auf Gott auch das persönliche Princip der Liebe und somit auch die wahre Selbstliebe aufgegeben. Indem das durch Christus gegebene Gesetz von einer seiner Seiten her mit dem menschlichen Bewußtseyn ausgeglichen werden sollte, ist es in dieser Einseitigkeit nicht immer in seiner allgemeinen und darum auch nicht in seiner einheitlichen Bedeutung erkannt worden. So wie uns nun in der Vergleichung der spekulativen Gegensätze der christlichen Philosophie die Ansicht begegnet, daß über diesen Gegensätzen und aus ihnen hervorgehend noch eine weitere einheitliche Vermittlung in die Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns eintreten müsse, in wie fern dieselben in ihrer Beziehung zum allgemeinen Gesetze ihrer subjektiven Entwicklung mit einander verglichen werden, so begegnet uns dieselbe auch wieder in der Vergleichung dieser Gegensätze mit dem durch Christus objektiv gegebenen Gesetze; indem es von zwei verschiedenen Seiten her in nähere Betrachtung gezogen wurde, hat die Erkenntniß desselben nothwendig dem jeder einseitigen Anschauungsweise inwohnenden Gesetze des Widerspruchs verfallen müssen, der nur dadurch gelöst werden kann, daß die Vermittlung der allseitigen Erkenntniß von beiden Ausgangspunkten zugleich versucht wird. Das Festhalten an der reinen Objektivität kann ebenso wenig zu einem genügenden Resultate führen, wie

das Festhalten an der reinen Subjektivität. Daß das Natürliche im Uebernatürlichen verklärt und das Uebernatürliche durch den natürlichen Erkenntnißgrund erklärt werde, ist das Princip der christlichen Religion und nur eine solche Wissenschaft, welche subjektiv und objektiv zugleich fortschreitend das Natürliche mit dem Uebernatürlichen im wahrhaft Menschlichen zur einheitlichen Erkenntniß zu führen vermag, ist ebenso wesentlich christlich, als sie mit unabweisbarer Nothwendigkeit durch die Geschichte der bisherigen Erfolge des christlichen Denkens gefordert wird.

C. Einheitliches Resultat der allheitlichen historischen Entwickelung des moralischen Bewußtseyns.

I. Subjektive Einheit des Resultates der allheitlichen Entwickelung des moralischen Bewußtseyns.

§. 184.

Wenn man die einzelnen Entwicklungsperioden des moralischen Bewußtseyns der Menschheit in ihrem Zusammenhange betrachtet, so erscheinen sie, wie jede Offenbarung des menschlichen Bewußtseyns in der Geschichte, nicht als zufällige und sporadische Erhebungen willkührlicher Versuche, sondern als gegenseitig sich ergänzende, in ununterbrochener Folge aus einem gemeinsamen Grunde hervorwachsende Gestaltungen eines lebendigen Organismus. Jede spätere Untersuchung ist eine Folge der vorausgehenden und nur durch dieselbe möglich und erklärbar. So zeigen sich die Erscheinungen der nach einem moralischen Bewußtseyn ringenden Thätigkeit der Vernunft in ihrem Auftreten in der griechischen Philosophie, in welcher aus den Gegensätzen der Speculation und dem Versuche der Einigung derselben die entgegengesetzten Moralprincipe Epicurs und Zenos mit eben der innern Nothwendigkeit hervorgegangen sind, als aus beiden und dem Versuche ihrer Einigung die aristotelische Moral entsprang. Wo aber die Entwickelung der

Menschheit nicht das allgemein subjektive Bewußtseyn in der objektiven Aufeinanderfolge der Geschichte zu offenbaren berufen war, sondern an eine objektive Voraussetzung sich haltend diese in das subjektive Bewußtseyn einzutragen versuchte und die Entwicklung also als eine räumlich oder national gesonderte erschien, in welchen die einzelnen Gestalten in dem Verhältniß des zeitlichen Nebeneinanders zu einander stunden, wie dieß im Oriente der Fall war, da gingen dieselben doch wieder aus der nothwendigen Grundtheilung der Beziehungen des Subjektes zu einem außer ihm stehenden Objekte hervor. Wo aber die Bewegung, an ein gegebenes Objekt sich anschließend, zugleich das allgemein subjektive Bewußtseyn an demselben in zeitlicher Folge offenbaren mußte, wie dieß im Christenthum der Fall war, da mußte die Entwickelung durch das Nebeneinander und Nacheinander der Entfaltung ihrer subjektiven und objektiven Einheit zugleich bedingt seyn. Das Gesetz der Entwicklung blieb sich daher nothwendig durch alle Verhältnisse der Geschichte hindurch gleich. Das in unausgesprochener Allgemeinheit als bloße Möglichkeit in dem Menschen schlummernde Bewußtseyn mußte durch die Trennung und Sonderung zum einheitlichen Bewußtseyn hindurchzugehen und durch die Auflösung der Allgemeinheit in die Besonderheit reale Gestaltung, und in der Vergleichung dieser sonderheitlichen Gestaltung und ihrer zeitlichen Nothwendigkeit mit der allgemeinen Möglichkeit die höhere, innere Einheit zu gewinnen suchen. Der Ausgangspunkt war daher nothwendig überall der gleiche, der des subjektiv unvermittelten Bewußtseyns. In dieser unvermittelten Zuständigkeit war dieser Ausgangspunkt nothwendig ein zweifacher für die geschichtliche Entwickelung, weil der Mensch als ein relativ freies Wesen zwischen einem zweifachen Objekte seines Bewußtseyns in der Mitte stehend, von zwei verschiedenen Seiten einen objektiven Anhaltspunkt seiner Entwickelung vor sich fand. Indem er aber an den einen oder andern dieser Anhaltspunkte seiner Entwickelung anknüpfte, mußte dieselbe nothwendig auch eine einseitige, ausschließliche und unbefriedigende

werden; indem die griechische Entwickelung an die Natur sich haltend mittelst des Naturgesetzes das Princip der Freiheit erkennen wollte, gab sie zwar Zeugniß für das unverlierbare Vorhandenseyn des den Menschen von der Natur unterscheidenden Bewußtseyns der Freiheit in ihm, konnte aber in dieser Einseitigkeit des rein unfreien Vergleichungspunktes ein positives Gesetz der menschlichen Freiheit nicht erfassen, sondern blieb immer wieder an dem Naturgesetze haften, von dem sie sich hatte entfernen wollen. Ebenso mußte die Entwickelung des moralischen Bewußtseyns im Orient in dem einseitigen Festhalten an der reinen Objektivität einer höheren Gesetzgebung ohne gründliche Erkenntniß der menschlichen Persönlichkeit und Freiheit und des Verhältnisses derselben zur unfreien Natur entweder die Uebernatürlichkeit oder die Objektivität des festgehaltenen Anhaltspunktes oder das Bewußtseyn der an ein solches Objekt durch den Glauben sich haltenden Menschheit verlieren. Beide Bestrebungen endigten daher in dem Gegensatz und der Negation ihrer selbst; die gleiche Erscheinung trat nothwendig auch in die christliche Entwicklung ein, in wie fern dieselbe in natürlicher Entwicklung an den dem Christenthum vorausgehenden Gegensätzen des menschlichen Bewußtseyns sich betheiligte. Auch in dieser offenbarte sich das Gesetz der subjektiven Entwicklung, daß jede Einseitigkeit der Bewegung in der Negation ihres eigenen Grundes endet. So hatte in entschiedener Hinneigung zur orientalischen Richtung und in dieser wieder zu dem Princip des jüdischen Gehorsams und des Festhaltens an einem äußern objektiven Gesetze die Scholastik, deren vorherrschende Tendenz doch auf eine wissenschaftliche Erkenntniß der objektiv gegebenen Offenbarung gerichtet war, das subjektive Gesetz aller Erkenntniß in ihrer letzten Ausbildung vernachlässigt und die Mystik hatte in überwiegender Hinneigung zur subjektiven unmittelbaren Erkenntniß der positiven Offenbarung die objektive und allgemeine positive Wahrheit der Offenbarung in letzter Entwicklung gänzlich außer Acht gelassen. Beide Richtungen hatten sich, von der Erhabenheit der christlichen Offenbarung ausgehend, den durch dasselbe ausge-

schlossenen oder mindestens durch eine höhere Erkenntniß ersetzten Richtungen des Orients, dem gesetzgläubigen Judäismus oder dem objektlosen Pantheismus, genähert. Ebenso hat die neuere Philosophie in dem Versuche aus dem subjektiven Erkenntnißgrunde die objektive Erkenntniß zu erringen bis zu jenem Gegensatze ihres eignen Strebens sich fortbewegt, von dem aus sie mit der Verwerfung aller Objektivität außer dem Subjekt auch die Subjektivität in ihrem Ringen nach objektiver Kenntniß und somit ihr eignes Streben negiren mußte. So negativ aber diese verschiedenen Bestrebungen des Menschen, zu einem positiven Bewußtseyn zu gelangen, auch immerhin seyn mögen, so haben sie doch alle eine positive Eigenschaft mit einander gemein, die nämlich, daß die Menschen nie ablassen nach einem positiven Inhalt ihres Bewußtseyns zu streben, daß sie also in dieser Hinsicht der Freiheit ihrer Thätigkeit als eines unverlierbaren Grundes ihres Bewußtseyns und als einer sich selbst zu immer neuer Thätigkeit bestimmenden freien Kraft gewiß seyn müssen.

II. Das sonderheitliche objektive Verhältniß der allheitlichen geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns zum Princip der Moral.

§. 185.

Wenn alle historischen Bestrebungen der Menschen, zu einem einheitlichen Princip des moralischen Bewußtseyns zu gelangen, oder dieses einheitliche Princip insoferne es objektiv hätte gegeben seyn können zur einheitlich vermittelnden Erkenntniß zu bringen, als unzulänglich sich erwiesen haben, so muß diese immer aufs Neu hervortretende Ungenügenheit des menschlichen Strebens auch einen allgemeinen, durch alle Zeiten hindurch gehenden Grund haben. Dieser Grund liegt aber in der Negativität des Ausgangspunktes des menschlichen Bewußtseyns, welcher ohne einen objektiven und außer ihm gegebenen Anhaltspunkt durch seine eigene subjektive Natur die Negativität dieser Natur nicht aufzuheben vermag. Die Geschichte der einzelnen Entwicklungen des

Ringens des menschlichen Geistes, einen solchen Anhaltspunkt aus sich selbst zu bestimmen, liefert daher nur die sonderheitlichen Beweise für die allgemeine subjektive Wahrheit, daß es dem Menschen ebenso unmöglich ist, ohne ein durch die Religion erhaltenes göttliches Gesetz ein Sittengesetz zu finden, als es ihm unmöglich ist, eine Religion festzuhalten, ohne deren innersten Zusammenhang mit seiner Natur und Freiheit zu erkennen. Wollte der Mensch irgend ein Sittengesetz ohne Gott festhalten, so müßte er nothwendig ein der höchsten Einheit des menschlichen Bewußtseyns, dem freien Willen, untergeordnetes Verhältniß und in letzter Instanz daher nothwendig die Unfreiheit und reine Nothwendigkeit zum Gesetz der Freiheit machen. Er müßte also nothwendig, um die Freiheit zu besitzen und von ihr und ihrem Principe Bewußtseyn zu haben, die Freiheit aufheben und eben dadurch die Möglichkeit zerstören, von dieser Freiheit irgend ein Bewußtseyn zu haben. Da die Freiheit als solche nothwendig das in dem Menschen rein Bestimmende seyn muß, und insofern nicht Freiheit ist, als sie nicht das alle übrigen Kräfte in ihm Bestimmende ist, so wird jedes Gesetz der Freiheit außer der Freiheit stehen müssen, sobald es als ein für die Freiheit bestimmendes Gesetz in dem Menschen angesehen wird. Stellt man es aber als ein solches Gesetz außer dem Menschen dar, so kann es kein für die Freiheit bestimmendes Gesetz seyn, in wie ferne es von einem unfreien Objekte gegeben ist. Soll also ein Gesetz für die menschliche Freiheit als ein ihr von außen her verliehenes erkannt werden, so kann es nur als ein von einer höheren Freiheit gegebenes Gesetz sich darstellen. Nun kann es aber außer dem Menschen nur *eine* primitive Freiheit geben, welche als *absolut frei* frei gesetzgebend seyn kann; also kann auch nur von *dieser* Freiheit ein Gesetz für die menschliche Freiheit möglicherweise gegeben seyn. Ein Gesetz *außer* Gott ist also für die menschliche Freiheit nicht denkbar, soll aber ein solches Gesetz als ein von Gott für die menschliche Freiheit gegebenes erkannt werden, so muß es auch als ein für ein *relativ freies* Wesen von einem *absolut freien* Wesen gege-

benes erscheinen. Es muß also in der menschlichen Natur ein Grund der Erkenntniß liegen, ein objektives Gesetz auch als ein wirklich freies und folglich göttliches zu erkennen. Ein Gesetz, welches meinem eigenen Wesen nicht vollkommen entsprechend und nicht die innerste und höchste Erklärung dieses meines eigenen Wesens ist, kann nur als ein äußerlich zwingendes, mit meinem Wesen auch meine Freiheit aufhebendes erscheinen. Der unbedingte Gehorsam gegen ein solches Gesetz ist nicht die Position, sondern nur die Negation meiner Freiheit; ein Gesetz, wodurch ich meine Freiheit verliere, statt sie zu gewinnen, kann kein von einem absolut freien Gesetzgeber gegebenes Gesetz seyn. Die absolute Freiheit kann nur ein solches Gesetz für die relative Freiheit geben, wodurch diese von der ihr anklebenden Unfreiheit selbst wieder befreit wird. Ein freies Gesetz ist nothwendig auch ein befreiendes; wenn es daher auch allerdings unmöglich ist, daß der Mensch in sich und seiner Natur ein Gesetz für seine Freiheit finden könne, weil diese eben das höchste Bestimmende in ihm ist, und er also einen Gesetzgeber außer seiner Natur für seine Freiheit anerkennen muß, so ist doch auch ein von einem absoluten Gesetzgeber gegebenes Gesetz nur dann von ihm als ein Gesetz seiner Freiheit erkennbar, wenn es nicht als ein rein äußerlich Gegebenes, sondern als ein mit seiner eigenen Natur wesentlich Zusammenhängendes, ihm selbst innerlich Eignes, aber zugleich auch wieder als ein äußerlich ihm Vorgestelltes und Geoffenbartes erscheint.

III. Einheitliche subjekt-objektive Bestimmung der letzten Entwicklung des moralischen Bewußtseyns im Christenthum zum positiven Freiheitsbewußtsein überhaupt.

§. 186.

Damit der Mensch zur positiven Erkenntniß der Unzulänglichkeit aller seiner Versuche, aus sich selbst ein Gesetz seiner Freiheit zu bestimmen, gelangen konnte, mußte er zuvor die einzelnen möglichen negativen Bestrebungen durchlaufen und ihre Wahrheit und Unwahrheit an den verschiedenen Gegensätzen er-

proben; dazu war ihm ein unverlierbares Bewußtseyn, daß es ein solches Gesetz für ihn geben müsse, wodurch der subjektiv einheitliche Ausgangspunkt aller seiner Thätigkeit auch in einem objektiv einheitlichen Ziele bestimmt würde, als unveräußerliche Erbschaft in die Bewegung der Zeiten mitgegeben. Daß ihm ein solches Erbe zu Theil geworden, hat sich eben in dem Muthe bewiesen, der die Arbeit des Kampfes immer wieder aufs Neue über sich nahm, und durch keine Täuschung in dem Erfolge sich abschrecken ließ, nach jedem neuen mißlungenen Versuche immer wieder aufs Neue die Arbeit zu beginnen. Nachdem die Bestrebungen der Menschen vor Christus im Orient und Occident, von verschiedenen Ausgangspunkten ausgehend, alle subjektiven und objektiven Verhältnisse ihrer entgegengesetzten Ausgangspunkte erschöpft und in dieser erschöpfenden Entwicklung aller nothwendig einzelnen Verhältnisse des allgemeinen Grundes ihrer Möglichkeit die historisch anschauliche Erkenntniß für die ganze Menschheit gewonnen hatten, daß auf diesem doppelten negativen Wege zu einem positiven Resultate nicht zu gelangen sei, so hätte man nun glauben sollen, daß durch ein im Christenthum gegebenes subjektives Gesetz der vorausgehende Kampf der Zeiten für immer beendigt seyn sollte. Wornach der Mensch strebte und von Natur aus streben mußte, und was er doch durch sein subjektiv natürliches Streben nicht zu erlangen vermochte, das war ihm nun gegeben und das Gegebene als den ersehnten Anhaltspunkt ergreifend, konnte er nun von dem vorausgehenden Kampfe, des göttlichen Geschenkes sich freuend, ausruhen: so meinten es die christlichen Kirchenväter, während sie selbst in dem heftigsten Kampfe mit den Feinden und Gegnern des christlichen Bewußtseyns sich abmüheten und eben dadurch selbst wieder das Schwert des nie ruhenden Streites, durch den der Mensch allein die bleibende innere Ruhe gewinnen kann, aufgenommen hatten. Der äußere Feind verlegte seinen Hinterhalt aus dem objektiven und historischen Juden- und Heidenthum in den Hinterhalt des eignen Gemüthes und des subjektiven heidnischen und jüdischen Grundes des menschlichen Bewußtseyns

selber. Der Mensch kann kein Geschenk, auch nicht einmal das der göttlichen Gnade, annehmen, ohne sich durch eigne Thätigkeit und mühseligen Kampf in den wahren Besitz desselben erst setzen zu müssen. So mußte nun das geoffenbarte Gesetz neuerdings in seiner reinen Bedeutung für den Menschen in Frage gestellt werden, damit es wirklich eine innere Verbindlichkeit für ihn haben konnte. In diesem neuen Kampfe erschien nun allerdings im Verlauf der historischen Entwickelung statt des erwarteten wirklichen Besitzes der Zweifel an der Bedeutung der anvertrauten Gabe, das Endresultat alles Strebens zu seyn, so daß im Hinblicke auf ein solches Endresultat aller menschlichen Bestrebungen die Verzweiflung der Zeit zu begreifen ist, die an dem Zweifel und an dem Glauben gleichmäßigen Ueberdruß bekommen hat, und nicht bloß an dem Glauben, sondern sogar an dem Zweifel verzweifelt ist. Aber auch in dieser Periode der Verzweiflung hat das Streben, dennoch einen endlichen Ausweg aus den Wirrnissen der Zeit zu finden, die Menschen nicht gänzlich verlassen und der vielfach gebrochene Muth, das Schwert des Kampfes abermal aufzunehmen, muß sich dennoch wieder ermannen, weil nur dadurch ein Ausweg aus der Nacht der Verzweiflung sich erstürmen läßt. Auch ist der Ausblick in die Vergangenheit keineswegs so ganz entmuthigend für die Hoffnung einer bessern Zukunft, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. So wenig auch die bisherigen Resultate die letzte Einheit des angestrebten Zieles zu geben vermochten, so viel schöne Beweise für die dem menschlichen Streben wirklich innewohnende Kraft, in dem unerschöpflichen Gebiete seines inneren Bewußtseyns immer neue Entdeckungen zu machen, haben sie doch schon im Einzelnen geliefert; was aber mehr als dieß Alles, das ist der innere Zusammenhang, in welchem diese einzelnen Resultate eine organische Entwicklung und einen innern Fortschritt bezeichnen, der mit jeder neuen Phase der Entwicklung eine neue Stufe dieser Vermittlung zurückgelegt hat, und keineswegs jede Bewegung von vorne beginnen muß, sondern an die Resultate der vorausgegangenen Zeit anknüpfend, aus den Ge-

gensätzen immer wieder eine neue und höhere Einheit hervorruft. So wie also der letzte Gegensatz ausgesprochen ist, ist gerade dadurch die Möglichkeit auch der letzten und höchsten Einigung des Bewußtseyns in die Geschichte eingetreten. Gerade diese höchste Noth und Verzweiflung der Zeit ist eine deutliche Hinweisung auf die Möglichkeit einer Zukunft, in welcher des Zweifels letzter Grund gebrochen wird. Nachdem vor dem Christenthume die höchsten Gegensätze des Bewußtseyns außer dem Menschen sich geoffenbart, sind dieselben nun im Christenthum auch in das Bewußtseyn und in die innere subjektive Entwickelung desselben hineingetreten, und haben sich dort bis zum letzten Widerspruche fortgeführt. Ehe aber dieser höchste Gegensatz erreicht war, konnte auch von einer letzten Einigung, von einer höchsten Einheit des Bewußtseyns keine Rede seyn. Wie nun der immerwährende Fortschritt der bisherigen Bewegung auf eine endlich mögliche Einigung der Gegensätze hingewiesen, so gibt der gegenwärtige Standpunkt dieser Gegensätze Zeugniß für eine nothwendige Lösung derselben, welche unserer Zeit zur Aufgabe gesetzt ist. Alle Vorentwicklungen zu dieser Lösung liegen hinter uns und wenn wir nur den Zusammenhang dieser Vorentwicklungen begreifen wollen, ist auch der Einigungspunkt derselben bereits in und außer uns bestimmt. Das Göttliche, wovon der Mensch eine unveräußerliche Ahnung besitzt, die der ganze Orient durch alle Zeiten in unverbrüchlicher Treue festgehalten, und das Natürliche, an das der Mensch mit Nothwendigkeit gebunden und aus dem die Griechen ihre reiche subjektive Bildung sich gewonnen, beide sind in dem rein Menschlichen allein verständlich in ihrer Beziehung zu einander und zum Menschen, und werden dem Menschen durch ihre gegenseitige Vergleichung begreiflich. Das Menschliche aber muß aus der subjektiven Allgemeinheit und dem objektiven Gegensatze die Einheit beider erkennen. Dieser Einheitspunkt ist durch die Geschichte und das Gesetz des Denkens als der Ausgangspunkt der letzten Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns bezeichnet.

über dieser Bemühung, die Natur und das Verhältniß derselben zum Menschen zu erklären, das höhere Objekt der menschlichen Erkenntniß und die objektive Offenbarung desselben unberücksichtigt gelassen. Auch ihr ist darum die Erklärung des einheitlich menschlichen Bewußtseyns ebenso wie der mittelalterlichen Philosophie entgangen. Gerade in der Menschwerdung aber liegt der Mittelpunkt dieses objektiv in der christlichen Offenbarung gesetzten Inhaltes der höchsten einheitlichen und vollständigen Vermittlung des menschlichen Bewußtseyns. Beide Bestrebungen haben daher weder die subjektive noch die objektive Einheit des höchsten menschlichen Bewußtseyns erreicht, sondern beide weisen nur darauf hin, daß dieser Einheitspunkt erst noch für die menschliche Erkenntniß in subjektiver Vermittlung zu bestimmen ist. Objektiv aber erscheint er auch dieser Bewegung gegenüber als ein bereits gegebener, hinter dem die bisherige Thätigkeit nur durch die einseitige Auffassung desselben zurück geblieben ist. Es ist also nicht nur unnöthig, daß wir hypothetisch, wie die bisherige Philosophie gethan, einen Einheitspunkt des menschlichen Bewußtseyns als den möglichst höchsten voraussetzen, um dann zu versuchen, ob derselbe wirklich allen Anforderungen entspreche, welche die Widersprüche im menschlichen Bewußtseyn an ihn machen können und müssen, weil ein solcher alle bisherigen Hypothesen übersteigender, höherer Einheitspunkt bereits objektiv gegeben ist, ohne durch die bisherige Entwicklung in seiner tiefsten und allseitigen Beziehung zu dem menschlichen Bewußtseyn verstanden worden zu seyn: sondern es ist sogar unmöglich, durch irgend eine Hypothese diesen Punkt subjektiv festzustellen, weil alle Hypothesen des rein subjektiven Denkens bis zum letzten Gegensatze völlig erschöpft sind, und im Gebiete des subjektiven Denkens keine Hypothese mehr übrig geblieben ist, welche nicht durch die neuere Philosophie wäre ausgebeutet worden; vor allem aber darum, weil überhaupt keine subjektive Hypothese durch sich selbst die Subjektivität zu negiren und einen objektiven Anhaltspunkt für das freie Bewußtseyn des Menschen durch eigne Macht zu setzen vermag, ein erschöpfendes

gangspunktes miteinander übereinstimmen, müssen sie in gleicher Weise auch subjektiv in gleicher Einigung zusammentreffen. Jede Objektivität, die dem subjektiven Erkenntnißvermögen unzugänglich bleibt, ist kein Objekt des erkennenden Subjekts und kann nicht in den Kreis einer wirklichen Beziehung zum Subjekt eintreten. Auch für diese Forderung des nothwendigen Verhältnisses jedes erkennbaren Objektes zum Subjekte gibt die Geschichte Zeugniß, indem nicht nur, so lange als kein objektiv gegebenes Sittengesetz dem menschlichen Erkenntnißvermögen gegenüber stund, das Bestreben der menschlichen Freiheit ein Gesetz zu finden nicht ruhte, sondern auch dann noch, als ein solches Gesetz wirklich gegeben war, die Untersuchung um die subjektive Wahrheit des objektiv gegebenen Gesetzes sich fortführte. Was der Mensch wirklich erkennen soll, das vermag er nur in der Form seines subjektiven Bewußtseyns zu erkennen. Das Bestreben, jedes Objekt auf diese Form der Erkenntniß zurückzuführen, wird daher so lange nicht ruhen, bis diese Form gefunden ist. Der Mensch vermag Alles, was er erkennt, nur mittelbar zu erkennen. Die Mittelbarkeit zwischen zwei entgegengesetzten Objekten außer ihm ist die allgemeinste Eigenschaft des menschlichen Wesens. Was er mittelbar erkennt, erkennt er darum in wesentlich menschlicher Weise. Aber weil er alles, was er erkennt, nur mittelbar erkennt, bedarf er eines objektiven Mittels und Zweckes seiner Thätigkeit. Wenn er erkennt, muß er etwas erkennen; er muß also ein Anderes mit sich vermitteln, um sich seines Inhaltes und mittelbaren Wesens durch die Vergleichung mit andern bewußt zu werden. Sein Wesen wäre kein mittelbares, wenn es sich nicht in der Mitte von andern Wesenheiten außer ihm befinden würde; nur in der Vergleichung dieser Wesenheiten mit sich wird er darum seines eignen Wesens vollkommen und positiv sich bewußt. Bei jeder vollständigen Bestimmung seines Bewußtseyns handelt es sich daher darum, durch die Vergleichung des subjektiven und negativen Grundes dieses Bewußtseyns mit dem entsprechenden objektiven der Einheit beider gewiß zu werden. Die gleiche Aufgabe hat daher auch die Ent-

wicklung des moralischen Bewußtseyns, wenn sie ihres höchsten einheitlichen Inhaltes sich bewußt werden will. Nicht ein Sittengesetz aus dem negativen Grunde des Erkennens zu erzeugen, sondern ein objektiv gegebenes in seiner subjektiv wahren Bedeutung zu erkennen, ist daher die Aufgabe der letzten Bestimmung der einheitlichen Vollendung des moralischen Bewußtseyns. Nachdem auf rein spekulativem Wege sich gezeigt, daß es ein objektiv gegebenes Sittengesetz für den Menschen geben muß, weil er sonst nie zum vollständigen Bewußtseyn seiner selbst gelangen könnte und es sich historisch erwiesen hat, daß der Mensch aus sich kein solches Gesetz produciren konnte, so wird nun die Frage seyn, ob es wirklich ein objektiv gegebenes Gesetz gibt, welches den nothwendigen Anforderungen des menschlichen Bewußtseyns in allen Beziehungen entspricht und von dem Menschen mit innerer Nothwendigkeit zum Gesetze seiner Freiheit gemacht werden müßte, wenn er ohne objektiven Anhalt ein solches herstellen könnte. Gibt es ein solches, so treffen die höchsten Anforderungen des menschlichen Bewußtseyns in einem Punkte zusammen und der Kampf der Zeiten um diese Einheit ist beendet.

b. Die sonderheitliche Bestimmung des objektiven Ausgangspunktes des positiven Freiheitsbewußtseyns.

§. 188.

Wenn wir alle einzelnen Entwicklungsstufen des menschlichen Strebens, das Princip der Freiheit zu erkennen, miteinander vergleichen, so laufen sie alle in einem einzigen Punkte zusammen und bezeichnen diesen als den Brennpunkt aller einzelnen Bestrebungen dieser Entwicklung. Die einseitige Richtung der griechischen Moralphilosophie bemühte sich einen objektiven Anhaltspunkt für das subjektive Bewußtseyn des Menschen zu finden, und sank unter das angestrebte Ziel zurück, weil sie einen solchen sich selbst nicht zu geben vermochte. Die orientalische Bildung suchte den Glauben an eine durch Ueberlieferung sich fortpflanzende, objektive Wahrheit mit subjektiven Kräften festzu-

gangspunktes miteinander übereinstimmen, müssen sie in gleicher Weise auch subjektiv in gleicher Einigung zusammentreffen. Jede Objektivität, die dem subjektiven Erkenntnißvermögen unzugänglich bleibt, ist kein Objekt des erkennenden Subjekts und kann nicht in den Kreis einer wirklichen Beziehung zum Subjekt eintreten. Auch für diese Forderung des nothwendigen Verhältnisses jedes erkennbaren Objektes zum Subjekte gibt die Geschichte Zeugniß, indem nicht nur, so lange als kein objektiv gegebenes Sittengesetz dem menschlichen Erkenntnißvermögen gegenüber stund, das Bestreben der menschlichen Freiheit ein Gesetz zu finden nicht ruhte, sondern auch dann noch, als ein solches Gesetz wirklich gegeben war, die Untersuchung um die subjektive Wahrheit des objektiv gegebenen Gesetzes sich fortführte. Was der Mensch wirklich erkennen soll, das vermag er nur in der Form seines subjektiven Bewußtseyns zu erkennen. Das Bestreben, jedes Objekt auf diese Form der Erkenntniß zurückzuführen, wird daher so lange nicht ruhen, bis diese Form gefunden ist. Der Mensch vermag Alles, was er erkennt, nur mittelbar zu erkennen. Die Mittelbarkeit zwischen zwei entgegengesetzten Objekten außer ihm ist die allgemeinste Eigenschaft des menschlichen Wesens. Was er mittelbar erkennt, erkennt er darum in wesentlich menschlicher Weise. Aber weil er alles, was er erkennt, nur mittelbar erkennt, bedarf er eines objektiven Mittels und Zweckes seiner Thätigkeit. Wenn er erkennt, muß er etwas erkennen; er muß also ein Anderes mit sich vermitteln, um sich seines Inhaltes und mittelbaren Wesens durch die Vergleichung mit andern bewußt zu werden. Sein Wesen wäre kein mittelbares, wenn es sich nicht in der Mitte von andern Wesenheiten außer ihm befinden würde; nur in der Vergleichung dieser Wesenheiten mit sich wird er darum seines eignen Wesens vollkommen und positiv sich bewußt. Bei jeder vollständigen Bestimmung seines Bewußtseyns handelt es sich daher darum, durch die Vergleichung des subjektiven und negativen Grundes dieses Bewußtseyns mit dem entsprechenden objektiven der Einheit beider gewiß zu werden. Die gleiche Aufgabe hat daher auch die Ent-

wicklung des moralischen Bewußtseyns, wenn sie ihres höchsten einheitlichen Inhaltes sich bewußt werden will. Nicht ein Sittengesetz aus dem negativen Grunde des Erkennens zu erzeugen, sondern ein objektiv gegebenes in seiner subjektiv wahren Bedeutung zu erkennen, ist daher die Aufgabe der letzten Bestimmung der einheitlichen Vollendung des moralischen Bewußtseyns. Nachdem auf rein spekulativem Wege sich gezeigt, daß es ein objektiv gegebenes Sittengesetz für den Menschen geben muß, weil er sonst nie zum vollständigen Bewußtseyn seiner selbst gelangen könnte und es sich historisch erwiesen hat, daß der Mensch aus sich kein solches Gesetz produciren konnte, so wird nun die Frage seyn, ob es wirklich ein objektiv gegebenes Gesetz gibt, welches den nothwendigen Anforderungen des menschlichen Bewußtseyns in allen Beziehungen entspricht und von dem Menschen mit innerer Nothwendigkeit zum Gesetze seiner Freiheit gemacht werden müßte, wenn er ohne objektiven Anhalt ein solches herstellen könnte. Gibt es ein solches, so treffen die höchsten Anforderungen des menschlichen Bewußtseyns in einem Punkte zusammen und der Kampf der Zeiten um diese Einheit ist beendet.

b. Die sonderheitliche Bestimmung des objektiven Ausgangspunktes des positiven Freiheitsbewußtseyns.

§. 188.

Wenn wir alle einzelnen Entwicklungsstufen des menschlichen Strebens, das Princip der Freiheit zu erkennen, miteinander vergleichen, so laufen sie alle in einem einzigen Punkte zusammen und bezeichnen diesen als den Brennpunkt aller einzelnen Bestrebungen dieser Entwicklung. Die einseitige Richtung der griechischen Moralphilosophie bemühte sich einen objektiven Anhaltspunkt für das subjektive Bewußtseyn des Menschen zu finden, und sank unter das angestrebte Ziel zurück, weil sie einen solchen sich selbst nicht zu geben vermochte. Die orientalische Bildung suchte den Glauben an eine durch Ueberlieferung sich fortpflanzende, objektive Wahrheit mit subjektiven Kräften festzu-

halten und entfernte sich von ihrem objektiven Anhaltspunkte eben dadurch, daß sie denselben nicht subjektiv zu machen vermochte. In der reinen Subjektivität fand sich also das Bestreben nach einem objektiven Princip; in dem Festhalten an einem solchen zeigte sich das Streben nach einer subjektiven Vermittlung desselben; beide miteinander deuteten also auf die Nothwendigkeit eines Gesetzes hin, welches ebenso sehr als ein objektiv gegebenes, wie als ein subjektiv erkennbares und in der menschlichen Natur geoffenbartes, mit dem menschlichen Leben und der menschlichen Natur nothwendig verbundenes erschien.

Was die tausendjährigen Bestrebungen der Menschheit vor Christus gefordert hatten, das war durch Christus gegeben. Wie aber Alles von ihm Gegebene als objektive, göttliche Offenbarung von ihm verkündigt wurde, wurde es zugleich wieder als eine solche Offenbarung verkündet, welche den Menschen nur durch ihre eigne freie Mitwirkung zu eigen werden könnte. Durch eine solche Offenbarung war demnach die subjektive Entwicklung der Menschheit nicht nur von dem ihr mitgetheilten objektiven Inhalte nicht ausgeschlossen, sondern diese Entwicklung war sogar durch den gegebenen Inhalt gefordert und bedingt. Daß aber die spätere Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns in seiner subjektiven Entfaltung durch diesen objektiv gegebenen Inhalt bedingt war, dafür hat gleichfalls die Geschichte dieser Entwicklung Zeugniß gegeben. Keine von den spätern Entwicklungsformen ist über diesen gegebenen Inhalt hinaus gekommen, sondern jede hat ihn nur in ihrer Weise nach einer seiner entgegengesetzten Beziehungen zu erklären gesucht. Die Zeit des Mittelalters hat die übernatürliche Beziehung der christlichen Offenbarung zum vorherrschenden und beinahe ausschließenden Gegenstand ihrer Betrachtung gemacht und die menschliche Seite dieser Offenbarung darum nicht zu erklären vermocht, weil sie den natürlichen Grund derselben und ihren subjektiven Ausgangspunkt nicht in Betracht gezogen. Die neuere Philosophie hat sich um die Erklärung des subjektiven und natürlichen Grundes aller objektiven und übernatürlichen Erkenntniß bemüht und

über dieser Bemühung, die Natur und das Verhältniß derselben zum Menschen zu erklären, das höhere Objekt der menschlichen Erkenntniß und die objektive Offenbarung desselben unberücksichtigt gelassen. Auch ihr ist darum die Erklärung des einheitlich menschlichen Bewußtseyns ebenso wie der mittelalterlichen Philosophie entgangen. Gerade in der Menschwerdung aber liegt der Mittelpunkt dieses objektiv in der christlichen Offenbarung gesetzten Inhaltes der höchsten einheitlichen und vollständigen Vermittlung des menschlichen Bewußtseyns. Beide Bestrebungen haben daher weder die subjektive noch die objektive Einheit des höchsten menschlichen Bewußtseyns erreicht, sondern beide weisen nur darauf hin, daß dieser Einheitspunkt erst noch für die menschliche Erkenntniß in subjektiver Vermittlung zu bestimmen ist. Objektiv aber erscheint er auch dieser Bewegung gegenüber als ein bereits gegebener, hinter dem die bisherige Thätigkeit nur durch die einseitige Auffassung desselben zurück geblieben ist. Es ist also nicht nur unnöthig, daß wir hypothetisch, wie die bisherige Philosophie gethan, einen Einheitspunkt des menschlichen Bewußtseyns als den möglichst höchsten voraussetzen, um dann zu versuchen, ob derselbe wirklich allen Anforderungen entspreche, welche die Widersprüche im menschlichen Bewußtseyn an ihn machen können und müssen, weil ein solcher alle bisherigen Hypothesen übersteigender, höherer Einheitspunkt bereits objektiv gegeben ist, ohne durch die bisherige Entwicklung in seiner tiefsten und allseitigen Beziehung zu dem menschlichen Bewußtseyn verstanden worden zu seyn: sondern es ist sogar unmöglich, durch irgend eine Hypothese diesen Punkt subjektiv festzustellen, weil alle Hypothesen des rein subjektiven Denkens bis zum letzten Gegensatze völlig erschöpft sind, und im Gebiete des subjektiven Denkens keine Hypothese mehr übrig geblieben ist, welche nicht durch die neuere Philosophie wäre ausgebeutet worden; vor allem aber darum, weil überhaupt keine subjektive Hypothese durch sich selbst die Subjektivität zu negiren und einen objektiven Anhaltspunkt für das freie Bewußtseyn des Menschen durch eigne Macht zu setzen vermag, ein erschöpfendes

Bewußtseyn der Freiheit aber in ihrem Verhältnisse zur objektiven Freiheit außer ihr, ohne die freie objektive Offenbarung dieser Freiheit nicht möglich seyn kann. Es ist somit das im Christenthum geoffenbarte objektive Princip der menschlichen Freiheit nicht blos der Mittelpunkt der vorausgehenden und folgenden historischen Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns, sondern zugleich der subjektiv nothwendige Einheits- und Mittelpunkt der wesentlichen Entwicklung des menschlichen Wesens überhaupt, weil die in ihm objektiv gesetzte Einheit zugleich die höchste subjektive Einheit ist, welche die Mittelbarkeit des menschlichen Wesens zu erkennen und auszusprechen vermag.

c. Die aus dem subjektiven und objektiven Ausgangspunkte hervorgehende Gliederung des dritten Theils der Moralphilosophie.

§. 189.

Indem die subjektive und objektive Bestimmung des Bewußtseyns der menschlichen Freiheit in einem Punkte zusammenfallen, und die höchste positive Bestimmung des menschlichen Bewußtseyns überhaupt als eine subjekt-objektive erscheinen muß, so wird eine solche einheitliche Darstellung nothwendig durch das Gesetz einer zwei gegenüberstehende Verhältnisse vermittelnden Einheit in wesentlich sich ergänzende Theile gegliedert werden müssen. In erster Anwendung des Gesetzes der Vermittlung müßte daher der dritte Theil der Moralphilosophie wieder nach den in der Einheit zusammentreffenden Gegensätzen in einen subjektiven, objektiven und subjekt-objektiven Theil abgegliedert werden. Aus der bisherigen Entwicklung aber geht hervor, daß der subjektive Einheitspunkt des moralischen Bewußtseyns mit dem objektiven zusammenfällt. Da nun die bisherigen Entwicklungsversuche sich zunächst um die Vermittlung des objektiv gegebenen Moralprincipes mit dem erkennenden Subjekte bewegten und bewegen mußten, weil jede Erkenntniß nur dann als eine vollständig vermittelte erscheinen kann, wenn sie in subjektiv nothwendiger Form sich darstellt, so wird eine Bestim-

mung dieser höchsten Einheit ebenso wenig von Seite des darzustellenden Objektes einen Widerspruch finden, als sie wesentlich und nothwendig durch das Maaß der menschlichen Subjektivität gefordert wird. Dieser formellen Bestimmung aber entspricht das Gesetz des menschlichen Denkens ohnehin mit innerer Nothwendigkeit und wie das erste Denkgesetz aus dem subjektiven, das zweite aus dem objektiven Erkenntnißgrunde und das dritte aus der Einheit beider entspringt; so wird nun die Darstellung eines mit dem subjektiven Principe einheitlichen objektiven Inhaltes in der Form des subjektiven Denkens nothwendig in der beide Verhältnisse zugleich erschöpfenden Gliederung einer allgemeinen, sonderheitlichen und einheitlichen Bestimmung sich darstellen müssen.

B. Die positiven Bestimmungen des Sittengesetzes.

I. Allgemeine subjektive Bestimmungen des positiven Sittengesetzes.

a. Die allgemeine Möglichkeit des Sittengesetzes für die menschliche Freiheit.

1. Subjektive allgemeine Möglichkeit des positiven Sittengesetzes in der menschlichen Freiheit.

§. 190.

In wie ferne jedes geschaffene Wesen als eine für sich bestehende Einheit gedacht werden kann, müssen alle verschiedenen Verhältnisse desselben zu einem einfachen Mittelpunkte sich beziehen lassen. Wird dieses Wesen noch überdieß als ein lebendiges und organisches gedacht, so wird diese Mitte auch noch in demselben selbst liegen müssen und die wesentlich zu ihm gehörigen Verhältnisse werden nothwendig einem einfachen Lebensmittelpunkte untergeordnet seyn müssen, wenn nicht die einzelnen Verhältnisse auseinanderfallen und die Kräfte des Lebens sich gegenseitig zerstören sollen. Alle Kräfte müssen daher in dieser Unterordnung zuletzt von einer einzigen abhängig seyn, durch

welche sie in ihren Funktionen bestimmt werden. Nur dadurch, daß ein allumfassendes Princip alle einzelnen Verhältnisse nach sich bestimmt, kann ein organisches Leben bestehen. Um das höchste Gesetz irgend eines Lebens zu erfassen, muß man dasselbe in dem allgemeinen Principe seines Lebens begreifen. Auch des Menschen Leben kann nur in dem alle Kräfte umfassenden Principe in seiner Wesenheit begriffen werden. Dieses Princip seines Wesens aber liegt in jener persönlichen Freiheit, durch welche er sich selbst in seiner Beziehung zu den Objekten außer ihm nach einer von ihm gesetzten und von ihm allein abhängigen Absicht seiner Thätigkeit bestimmen kann. In dieser Absichtlichkeit seiner Thätigkeit liegt der Mittelpunkt seines Lebens. In wie fern er ein organisch lebendiges Wesen ist, sind die einzelnen Kräfte seines Lebens einander untergeordnet, die höchsten Kräfte desselben aber sind unmittelbar dieser Absichtlichkeit seines freien Wollens allein unterworfen. Indem der Mensch von sich weiß, daß er denkt und daß er ist, weil er denkt, und daß er denkend ein subjektiv einheitliches Wesen ist, welches sich selbst als ein denkendes Ich denkt, so ist er in diesem unmittelbaren Bewußtseyn einer Thätigkeit gewiß, die wesentlich zu der Bestimmung dieses Ichseyns gehört, welches er in diesem unmittelbaren Bewußtseyn als ein denkendes ergreift. Wenn es nun aber zum Wesen des Menschen gehört, denken zu können, so gehört es nothwendig auch zu seinem Wesen in der persönlichen Einheit des Seyns und Denkens im Ich, dieses Denken als eine Thätigkeit des Ich bestimmen zu können. Jede Thätigkeit ist die Entwicklung einer innerlich bestimmenden Einheit in ihrer Offenbarung nach Außen. Das Denken wird also von dem Menschen wieder durch eine innere und höhere Einheit als Thätigkeit bestimmt; es ist nicht dieses Ich selbst, sondern eine Offenbarungsweise der durch das Ich zu setzenden Verhältnißbestimmung desselben zum Seyn. Soll darum das Denken zur wirklichen That werden, so muß es von dem einheitlichen, subjektiven Ich zur Thätigkeit bestimmt werden. Indem ich denke, weil ich denken kann, denke ich in Wirklichkeit nur, wenn ich denken will. Wie

nun das Denken von meinem Willen abhängig ist, so muß nothwendiger Weise jedes andere Verhältniß des wesentlichen menschlichen Bewußtseyns in gleicher Weise von diesem Willen abhängig seyn. Jedes zwischen dem Ich und dem Seyn desselben denkbare mittlere Verhältniß der wesentlichen Thätigkeiten, durch welche das relative und subjektive Ich mit dem ihm zugetheilten Seyn ursprünglich zusammenfällt, wird in seiner innern Beziehung zu diesem relativ seienden Ich bestimmt werden müssen. Alle möglichen Thätigkeiten des Menschen werden daher in letzter Bestimmung von dem Willen des Menschen abhängig seyn müssen. Das höchste Gesetz des Menschen, in welchem alle Beziehungen der einzelnen Kräfte und Thätigkeiten desselben zusammenlaufen müssen, wird daher in der alle Kräfte umfassenden Freiheit des Menschen gegeben seyn müssen. Indem die Freiheit alle übrigen Thätigkeiten in dem Menschen bestimmt, werden alle miteinander in ihrem höchsten Ziele bestimmt, wenn das Ziel der Freiheit bestimmt ist. Eben darin aber, daß diese Freiheit das alle übrigen Thätigkeiten bestimmende Princip im Menschen ist, liegt in ihr die wesentliche Möglichkeit, selbst nicht ohne Bestimmung bleiben zu können. Indem in derselben alle Beziehungen des Lebens zusammenlaufen, würden diese selbst wieder ohne bestimmten Mittelpunkt seyn, wenn diese bestimmende Einheit eine an sich bestimmte und unfreie oder eine wesentlich unbestimmte, kein Ziel außer den ihr untergeordneten Kräften setzen und bestimmen könnende Einheit wäre. Indem diese ersten Thätigkeiten die ursprünglichen Verhältnißbestimmungen des subjektiven Ich zu dem natürlichen Daseyn desselben sind, und in ihrer nothwendigen Gränze durch dieses Daseyn selbst bestimmt werden, können sie von den entgegengesetzten Bestimmungspunkten nicht wieder als nothwendig bestimmte, sondern nur als frei zu bestimmende erscheinen. Dieser frei bestimmenden Einheit aber kann nur ein außer und über der Nothwendigkeit stehendes Gesetz gegenüber stehen, weil sie selbst, da sie die Beziehungen der ihr untergeordneten Thätigkeiten zum nothwendigen Daseyn aus dem Gegensatze mit dieser

Nothwendigkeit zu bestimmen hat, von dieser Nothwendigkeit frei seyn muß, in wie fern sie die einzelnen Thätigkeiten des subjektiven Ich aus dem nothwendigen Daseyn bestimmt. Weil darum die Freiheit des Menschen das alle Kräfte desselben umfassende, bestimmende Princip ist und als Gesetzgeberin derselben erscheint, kann sie selbst wieder ein Gesetz haben, welches nicht an sich schon entweder durch die nothwendigen Gränzen des Seyns oder durch eine mittelbare Abhängigkeit in der Unterordnung unter eine höhere Einheit bestimmt ist. An keine menschliche Kraft kann noch ein weiteres nicht an sich durch das natürliche Seyn schon gesetztes Gesetz gerichtet werden, als nur an die Freiheit allein; alle übrigen Kräfte haben ihre Gesetze von Natur aus durch die ihnen angewiesene Funktion und bedürfen also keines weiteren Gesetzes mehr. Die Freiheit aber hat als die umfassendste Einheit keine höhere Einheit im Menschen mehr über sich, wird also in ihm selber durch nichts mehr bestimmt; soll also irgend ein Gesetz für den Menschen gedacht werden, wodurch er in der möglichen Bestimmung aller Kräfte in ihm zu den nothwendig zu denkenden Objekten außer ihm in letzter Entscheidung bestimmt werden könnte, so kann ein solches nur für die menschliche Freiheit möglich seyn. Wären die Kräfte des Menschen an sich schon einheitlich bestimmt, so wäre eine freie Bestimmung desselben durch ihn nicht mehr möglich. Weil aber eine solche Bestimmung durch ihn noch gemacht werden kann, so ist eine weitere Bestimmung durch ein hinzukommendes Gesetz außer ihm gleichfalls möglich.

2. Objektive allgemeine Möglichkeit des positiven Sittengesetzes.

§. 191.

Wie die höchste und allgemeinste Position des menschlichen Wesens nur in der von ihm ausgehenden Entscheidung seines Willens für die einzelnen Kräfte und Thätigkeiten der menschlichen Natur möglich ist, so ist in gleicher Weise die allseitige Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zu den Objekten

außer ihm nur durch den bestimmenden Willen möglich. In wie ferne nämlich der Mensch im ersten Akte seines Bewußtseyns ein doppeltes Objekt seines Denkens außer sich mit seinem subjektiven Selbstbewußtseyn zugleich denken muß, hat er nothwendig ein an sich gesetztes Verhältniß zu diesen beiden Objekten dadurch, daß er eben dieses zwei denkbaren Objekten außer ihm zugleich gegenüber stehende denkende Subjekt ist; dieses Verhältniß ist ein nothwendiges, in wie ferne es dem ersten Akte des menschlichen Bewußtseyns bestimmend vorhergeht. Wie sein eignes Bewußtseyn von seinem relativen Seyn abhängig ist, so ist dieses sein Seyn wieder abhängig von dem nothwendigen Verhältnisse, in welchem es zu diesen beiden, dieses Seyn bedingenden Objekten des Denkens steht. Wie aber das Seyn des Menschen ein nothwendig abhängiges ist, so muß es auch wieder ein wesentlich unabhängiges seyn, in wie ferne es das Seinige ist. Diese Unabhängigkeit seines Seyns von den Objekten außer ihm ist Abhängigkeit desselben von dem Objekt seines Denkens, welches er als subjektiv denkendes Ich selbst ist. In wie fern nun dieses Seyn von ihm selbst abhängig ist, muß er diese Abhängigkeit desselben von sich durch die eigne Bestimmung, die er demselben aus sich gibt, zum Bewußtseyn bringen. Unabhängig ist der Mensch in seinem Seyn also in so fern, als er seiend von sich wissen und die Abhängigkeit dieses Seyns von sich durch seine eigne Entscheidung in seinem durch ihn gesetzten Verhältnisse zu den Objekten außer ihm bestimmen kann. Das Verhältniß des Menschen zu den Objekten außer ihm, in wie ferne er sich von denselben unterschieden weiß, kann daher nur von seiner Selbstbestimmung abhängen. Da aber der Mensch ein doppeltes Objekt seines Denkens und somit auch der Thätigkeiten seiner Selbstbestimmung auf dem Grunde seines Seyns sich denken muß, so ist dieses Verhältniß einerseits ein an sich gesetztes und nothwendiges, anderseits ein von ihm zu setzendes, freies. Wäre kein freies, von ihm zu setzendes Verhältniß zu den beiden Objekten seines Denkens möglich, so wäre auch kein nothwendiges möglich, weil der Mensch dann kein von beiden

Objekten verschiedenes, seiner Ichheit und Selbstheit sich bewußtes Subjekt seyn könnte. Indem daher der Mensch ein nothwendiges Verhältniß zu beiden Objekten seines Bewußtseyns denken muß, muß er nothwendig auch ein durch seine eigne Unabhängigkeit von jenen Objekten von ihm frei gesetzt werden könnendes Verhältniß zu denselben als wesentlich zu seinem Bewußtseyn gehörig sich denken. Indem nun ein noch unbestimmtes Verhältniß zu den beiden Objekten der menschlichen Thätigkeit in der Freiheit besteht, werden wir uns alle übrigen Verhältnisse und Beziehungen des Menschen zu jenen Objekten entweder an sich durch das natürliche Seyn bestimmt oder durch die Freiheit bestimmbar denken müssen. Durch diese allein kann daher der Mensch in eine durch ihn selbst gewählte Beziehung zu denselben treten, und in wie fern nun das eine von beiden Objekten als ein an sich unfreies, das andere aber als ein absolut freies gedacht werden muß, ist offenbar, daß das erstere sich selbst keine von ihm ausgehende Bestimmung zu dem Menschen geben, der Mensch also in seiner letzten Bestimmung seiner selbst nicht durch die Natur bestimmt seyn kann; daß aber das absolut freie Objekt unsres Denkens in gar keiner Beziehung von unsrer relativ freien Bestimmung abhängig seyn, zwischen Gott und der menschlichen Freiheit also eine an sich gesetzte Bestimmung nicht durch die menschliche Willensentscheidung ergriffen werden kann, sondern daß für die höchste mögliche Bestimmung des Menschen ein an sich gesetztes Gesetz überhaupt nicht möglich ist, daß aber dieser letzten Bestimmuug, eben weil sie nicht an sich schon bestimmt ist, ein anderes außer der Natur gesetztes und über derselben stehendes Gesetz begegnen kann, durch welches die Richtung dieser letzten menschlichen Bestimmung zu den Objekten außer ihm in einer dem freien und unfreien Verhältnisse zu ihm zugleich entsprechenden Weise ausgesprochen seyn kann. Wären alle Beziehungen des Menschen zu den Objekten seiner Thätigkeit außer ihm schon erschöpft, oder wären überhaupt keine Objekte außer ihm, zu denen er in eine durch ihn zu setzende Beziehung treten könnte, so könnte zu dem Gesetze seines natürlichen Daseyns

kein Bestimmungsgrund mehr hinzu kommen; weil aber dieses Verhältniß ein erst zu setzendes ist, so ist ein weiteres, zu seiner Natur hinzukommendes Gesetz seiner Freiheit möglich, an welchem diese ihr Verhältniß zu den Objekten außer ihr bestimmen kann. Nur dem möglichen frei zu setzenden Verhältniß zu den Objekten außer mir kann ein bestimmendes Princip zukommen, welches zu meiner Natur erst hinzu kommt und zu ihr hinzu kommen muß, wenn nicht die letzte positive Bestimmung unerfüllt bleiben soll.

2. Subjekt-objektive Möglichkeit des positiven Sittengesetzes.

§. 192.

Wie der Mensch zwischen dem absolut freien und an sich unfreien Objekt seines Denkens in der Mitte steht und an der Wesenheit beider Theil nimmt, so ist er in allen seinen Thätigkeiten an die Verbindung der Freiheit und Unfreiheit angewiesen. Alle wesentlich menschlichen Thätigkeiten gehen daher aus der Wechselwirkung dieser beiden Gegensätze seines Wesens hervor und erscheinen von beiden zugleich bestimmt. Jede dieser Thätigkeiten ist daher an sich inhaltslos und erhält diesen ihren Inhalt nur durch die Verbindung mit einem Objekte außer dieser Thätigkeit. Der Mensch ist an sich selbst blos dieser Thätigkeit sich bewußt, keineswegs aber ihres Inhalts, denn dieser Inhalt ist erst durch die Richtung dieser Thätigkeit auf irgend ein Objekt derselben möglich. Da er nun dieser Thätigkeit an sich gewiß ist, diese aber ohne Inhalt aufhören würde wirkliche Thätigkeit zu seyn, so muß in ihm die Möglichkeit bestehen, durch die diese Thätigkeiten in ihrer Bewegung bestimmende Macht dieselben mit einem Objekte außerhalb derselben in Verbindung zu setzen. Nun sind aber der Objekte, mit welchen diese Thätigkeit durch die bestimmende Freiheit in Verbindung treten können nothwendiger Weise zwei, von welchen das eine als an sich unfreies Objekt für sich selbst wieder inhaltslos, das andere aber als das absolut bestimmte und seiende als dasjenige erscheint, durch welches den an sich inhaltslosen Thätigkeiten ein wirklicher Inhalt zufließen

kann. Nun kann aber die bestimmende Freiheit des Menschen allerdings das an sich Unfreie und Inhaltslose zum objektiven Gegenstand der subjektiven Thätigkeit bestimmen, weil sie des Zieles der Thätigkeit nicht an sich gewiß ist. Indem daher eine doppelte Bestimmung durch die Freiheit den einzelnen Thätigkeiten gegeben werden kann, ist damit zugleich die Möglichkeit gesetzt, daß die der Freiheit gegenüberstehenden Objekte in ihrer Beziehung zu derselben dieser Freiheit sich offenbaren, und dadurch diese Freiheit in die Möglichkeit eines wirklichen Ergreifens derselben versetzt werde. Könnte sich keines von diesen Objekten der menschlichen Freiheit in seinem freien Verhältnisse zu ihr offenbaren, so würde eben diese Freiheit nicht im Stande seyn, diese beiden Objekte von einander zu unterscheiden. Nun unterscheidet sie aber in dem ersten Moment des Bewußtseyns, durch welchen sie der einen Thätigkeit, der zwischen Freiheit und Nothwendigkeit bestehenden Wechselwirkung des Denkens gewiß ist, nothwendig diese Thätigkeit von dem diese Thätigkeit bestimmenden subjektiven Ich und dem dieser Thätigkeit gegenüberstehenden Objekte. Weil diese Thätigkeiten an sich im Menschen aber als bloße Thätigkeiten nur Potenzen, Möglichkeiten ohne Wirklichkeit sind, muß die Freiheit den Thätigkeiten einen Inhalt anweisen, muß sie also nothwendig von ihrem möglichen Inhalt unterscheiden. Es liegt somit in der menschlichen Freiheit die Möglichkeit, der subjektiven Thätigkeit im menschlichen Wesen zu dem außer demselben stehenden Objekten eine freie Beziehung zu geben.

Es muß daher nun andrerseits die Möglichkeit auch gegeben seyn, daß diese Objekte der menschlichen Thätigkeit nicht bloß in einem nothwendigen Verhältnisse der Natur, sondern auch in einer freien Beziehung zu dem Menschen gedacht werden können. In dieser Freiheit liegt daher die Möglichkeit einer freien Offenbarung der Objekte außer der Freiheit, durch deren Offenbarung die in dem Menschen noch nicht gesetzte Beziehung der freien Bestimmung seines Verhaltens zu diesen Objekten möglich wird. Eine solche Offenbarung kann aber nur für ein freies Wesen

möglich seyn, dessen Thätigkeiten nicht an sich durch die Natur schon als bloß nothwendige Beschaffenheit bestimmt sind, sondern erst in weiterer selbstständiger Entwicklung ihre Vollendung finden müssen. Der Mensch ist ein von Natur aus unvollendetes Wesen; weil er aber von Natur aus nicht vollendet ist, sondern durch seine eigene Thätigkeit vollendet werden muß, bedarf er eines Anhaltspunktes außer und über sich, an welchem er durch seine Freiheit sich festzuhalten vermag, und durch welchen er zur Vollendung seiner selbst gelangen kann. Dieser Anhaltspunkt kann daher auch nicht in ihm selber liegen; denn wäre er in dem Menschen selbst, so würde er an sich vollendet, und wenn an sich vollendet, so keiner weitern Entwicklung fähig und somit auch ohne eigne Kraft in blos natürlicher Bestimmtheit, ein rein unfreies und unthätiges Wesen seyn. Vermag er sich aber auch an einem höhern Wesen durch seine Freiheit festzuhalten, so vermag er doch dieses Wesen nicht aus sich selbst zu bestimmen, sondern bedarf eines von diesem Wesen ihm verliehenen Gesetzes, an welchem er als an einem für seine Freiheit gesetzten Anhaltspunkte sicher seine natürlichen Kräfte über das blos natürliche Gesetz derselben zu erheben vermag. Wie daher der Mensch eines Naturgesetzes bedarf, weil er ein nicht absolut freies, sondern auch relativ natürliches und unfreies Wesen ist, so bedarf er auch eines Gesetzes für seine Freiheit, weil beide, Kraft und Natur in gleichmäßiger Wechselwirkung in ihm zusammentreffen.

b. Die nothwendige Bestimmtheit des positiven Sittengesetzes.

1. Subjektiv nothwendige Bestimmtheit des positiven Sittengesetzes.

§. 193.

Vergleicht man die einzelnen Thätigkeiten, die aus der doppelten Natur des Menschen hervorgehen, mit dem bestimmenden Endpunkte derselben, so ist klar, daß der eine der beiden, die jeder Thätigkeit des Menschen zu Grunde liegende Nothwendig-

keit, nicht erst durch die menschliche Thätigkeit bestimmt werden kann, sondern als nothwendige und negative Gränze derselben an sich schon bestimmt seyn muß. Diese Bestimmung ist das jeder menschlichen Thätigkeit zu Grunde liegende Naturgesetz. Das Naturgesetz geht somit jeder menschlichen Thätigkeit voraus und wird also nicht erst durch diese gesetzt. Wie aber das Naturgesetz nicht durch die Thätigkeit des Menschen gesetzt wird, sondern außer dieser bestehend als ein an sich gegebenes erscheint, so kann auch das Gesetz der Freiheit nicht durch die menschliche Freiheit gesetzt werden. Würde die menschliche Freiheit ihr eigenes Gesetz bestimmen, so müßte sie dieses Gesetz mit reiner Freiheit bestimmen. Nun aber ist die menschliche Freiheit nicht absolut frei, sie kann also nicht das Verhältniß der Objekte zu sich aus sich setzen, sondern nur sich selbst im Verhältniß zu den Objekten außer sich bestimmen. Wie sie daher von Seite der Natur beschränkt ist, und das eine Objekt als ein von ihr nicht abhängiges, ihr gegenübersteht, so kann das andere Objekt, das absolut freie und absolut gesetzgebende, noch weniger von ihr abhängig erscheinen. Indem die menschliche Freiheit die gesetzgebende und bestimmende Macht nach Innen ist, und der einzelnen Thätigkeit die Richtung ihres Strebens anweist, ist sie allerdings subjektiv gesetzgebend; weil sie aber subjektiv gesetzgebend ist, ist sie eben darum nicht objektiv gesetzgebend; indem sie allen einzelnen Thätigkeiten ihre Richtung und ihr Ziel anweist, gibt sie dadurch allerdings diesen ein bestimmtes Ziel und in diesem Ziel ein bestimmtes Gesetz; aber sie bringt dieses Gesetz nicht aus sich hervor, sondern muß es nothwendiger Weise von Außen her erhalten, weil sie selbst wieder von den Objekten außer ihr abhängig ist.

Jeder Versuch des Menschen, ein Sittengesetz aus sich selber zu bestimmen, mußte daher nothwendig jederzeit mißlingen, weil er die Unmöglichkeit in sich enthält, sich durch die eignen Kräfte über sich selbst zu erheben. Der Mensch vermag allerdings durch seinen Willen in sich allein Alles, außer sich aber vermag er durch seinen Willen allein Nichts. Könnte er die Natur aus sich

selbst hervorbringen, so könnte er sie auch nach seinem Willen bestimmen und regieren, er könnte darum auch der Natur gegenüber als Gesetzgeber derselben unbedingt herrschen, weil er dann über die Natur herrschend, doch nur über sich selbst herrschen würde. Nun ist aber die Natur nicht von dem menschlichen Willen abhängig, er kann sie also auch nicht nach von ihm willkührlich gemachten Gesetzen regieren. Da nun aber die Natur auch in ihn eintritt und er nicht ohne Natur ist, so kann er sich selbst gleichfalls durch seine Willkühr keine Gesetze verleihen; da er aber den Naturgesetzen gegenüber keine willkührliche Freiheit haben kann, so muß seine Freiheit gleichfalls ein Gesetz erhalten, welches nur in der Einheit mit dem Naturgesetze der menschlichen Thätigkeit, welche durch das Naturgesetz bestimmt sind, entsprechen kann. Dieses Gesetz muß daher gleichfalls ein außer dem Menschen bestehendes, von ihm erkennbares, objektiv gegebenes seyn. Durch ein solches Gesetz wird seine Freiheit ebenso wenig aufgehoben, als durch das Naturgesetz, sondern da das Naturgesetz unumgänglich nothwendige Bedingung der Relativität der menschlichen Freiheit ist, so wird erst durch ein solches gleichfalls außer ihm bestehendes Gesetz die Möglichkeit in ihm gesetzt, zwischen zwei Gesetzen zu unterscheiden und zwischen zwei Gesetzen, die beide zugleich seiner Thätigkeit gegenüber stehen, zu entscheiden. Gerade dadurch wird der Mensch von dem außer ihm gesetzten Naturgesetze frei, daß auch seine Freiheit ein Gesetz, das ihr von Außen her gegeben wird, als Offenbarung eines möglicherweise von ihr anzustrebenden Zieles erhält. Der Mensch kann möglicher Weise gegen das Naturgesetz anstreben und kann ebensowohl gegen das objektive Gesetz der Freiheit sich auflehnen, ohne daß darum beide aufhören Gesetze für ihn zu seyn. Eben dadurch aber, daß das Naturgesetz ein außer ihm und in ihm zugleich gesetztes ist, wird das Gesetz der Freiheit sich von dem Naturgesetz dadurch unterscheiden müssen, daß es nicht ein durch seine Natur in ihm gesetztes, sondern blos ein durch seine Freiheit in ihm zu setzendes seyn kann; weil es aber erst mit Freiheit in ihm gesetzt werden kann, also nicht an sich schon in ihm ist, so muß

es ein außer ihm geoffenbartes seyn, weil es außerdem gar nicht für ihn seyn könnte.

2. Objektiv nothwendige Bestimmtheit des positiven Sittengesetzes.

§. 194.

Weil der Mensch nicht ohne Naturgesetz gedacht werden und folglich auch nicht ohne ein außer ihm gegebenes Gesetz für seine Freiheit seyn kann, dieses Gesetz für die Freiheit aber nothwendig ein von dem Naturgesetz verschiedenes seyn muß, so kann es dem Menschen nur von einem freien Wesen in freier Offenbarung gegeben seyn. Alles Streben der Menschen in der eignen Natur ein solches Gesetz zu finden, ist ein vergebliches, weil, wenn es in der Natur gefunden werden könnte, dasselbe unmöglich ein freies seyn könnte. Allerdings kann ein solches Gesetz, das für eine nur in Wechselwirkung mit natürlichen Kräften denkbare Freiheit gegeben werden kann, nicht in direktem Widerspruch, sondern nur in innerer Harmonie mit diesen Gesetzen der Natur gegeben werden. Eben darum aber kann der Mensch sich selbst dieses Gesetz nicht geben, weil er die Gesetze seiner Natur zwar an sich hat, aber nicht an und für sich schon erkennt. Da er nun aber nicht erkennen kann, ohne denken zu können, und nicht denken kann, ohne denken zu wollen, also um die Naturgesetze kennen zu lernen eine Bestimmung des Willens vorher eintreten lassen muß, so liegt in dieser Bedingung seiner Thätigkeit bereits die Unmöglichkeit ausgesprochen, ein solches Gesetz aus sich aufstellen zu können. Nur ein an sich Alles außer sich durch einen absoluten Willen bestimmenkönnendes Wesen kann daher ein Gesetz aussprechen, welches zugleich für die menschliche Freiheit bestimmt und den Gesetzen der Natur entsprechend ist. Ein absolut freies Wesen wird allein der relativen Freiheit aus der Unerschöpflichkeit seiner Freiheit ein Gesetz der Freiheit geben können. Nicht ein unbestimmter Wille kann ein bestimmtes Gesetz zur eigenen Bestimmung in sich tragen, sondern nur ein absolut bestimmter und bestimmender Wille kann

ein solches dem unbestimmten Willen verleihen, um denselben zur Bestimmung seiner selbst zu bewegen. Ein solcher Gesetzgeber muß daher nothwendig ein in sich einheitliches, freipersönliches Wesen seyn, weil jedes andere eben nur ein unbestimmtes, der Bestimmung bedürftiges, aber nicht ein Alles aus sich bestimmendes Wesen seyn könnte. Wenn die Freiheit des Menschen selbst die Einheit aller Kräfte und Thätigkeiten in dem Menschen bestimmen muß, so kann ihr selbst wieder nur ein einheitlich bestimmtes Gesetz von Außen her entsprechen. Wie der Gesetzgeber nur einer ist, so kann auch das Gesetz nur einziges und einheitliches seyn, in welchem alle einzelnen Kräfte aus ihrer natürlichen Verschiedenheit zu einem einzigen Ziele gesammelt werden.

Es gibt folglich der Freiheit des Menschen gegenüber nur einen einzigen Gesetzgeber, von dem ein Gesetz für diese Freiheit gegeben werden kann. Da aber dieser Gesetzgeber als ein absolut freies Wesen nur um der Freiheit willen den Menschen geschaffen haben kann, so konnte er ihn auch nicht ohne Gesetz für seine Freiheit, ohne Offenbarung seines Willens lassen. Es ist daher bereits nachgewiesen worden, daß Gott dem Menschen von Anbeginn ein Gesetz gegeben, an dem der Mensch seinen Willen als einen mit Freiheit dem göttlichen freien Willen gehorchen könnenden bestimmen konnte. Der Mensch aber hat in jener Bestimmung das Naturgesetz dem göttlichen Gebote vorgezogen, und so an der Nothwendigkeit der Natur seine Freiheit in negativer Entwicklung seiner Kräfte erprobt. Es ist ihm daher eine positive Erkenntniß seiner Freiheit durch diese Entwicklung nicht zu Theil geworden, durch welche er im Laufe der Geschichte nur mehr und mehr seiner Unfreiheit und seines Verlangens nach Freiheit zugleich mit der Ohnmacht dieselbe aus sich selbst zu bestimmen sich bewußt wurde. Es mußte daher dem Menschen neuerdings das Gesetz der Freiheit ins Bewußtseyn gerufen werden und zwar durch positive Offenbarung des höchsten Freiheitsgesetzes, wenn er nicht durch den Drang des Naturgesetzes das Bewußtseyn seiner Freiheit gänzlich

verlieren oder im vergeblichen Ringen nach dem unerreichbaren Besitze derselben verzweifeln sollte.

3. Die subjekt-objektiv nothwendige Bestimmtheit des positiven Sittengesetzes.

§. 195.

Wie es nur einen Gesetzgeber für die menschliche Freiheit, und folglich auch nur eine höchste, einheitliche Bestimmung für dieselbe geben kann, so kann in seiner letzten und höchsten Bestimmung dieses höchste Gesetz auch nur ein der Freiheit in und außer dem Menschen einheitlich enſprechendes seyn. Ein solches Gesetz wird daher eben so sehr aus der höchsten möglichen, freien Offenbarung Gottes an die Menschen, wie aus der höchsten, einheitlichen Beziehung des Menschen zu Gott hervorgehen. Indem die absolute Freiheit der menschlichen Freiheit ein Gesetz offenbart, kann sie ihr nur ein solches verleihen, welches der innersten höchsten Wesenheit der menschlichen Freiheit entspricht. Es wird also ganz das gleiche Resultat der Untersuchung uns begegnen müssen, wenn wir um die höchste Beziehung des Menschen zu Gott oder wenn wir um die höchste im schaffenden Willen Gottes denkbare Beziehung zur menschlichen Freiheit fragen. Wenn Gott creatürliche Wesen außer sich geschaffen hat, so gibt es für uns keinen höheren Grund eine solche Schöpfung zu denken, als den freien Willen des Schöpfers, der durch nichts genöthigt und bestimmt ist zu schaffen, als durch sich selber. Sein absoluter Wille kann allein der höchste Grund des Schaffens seyn. Indem er aber eine creatürliche Welt außer sich geschaffen und diese mit freien Wesen bevölkert hat, damit diese freien Wesen wieder das Höchste wollen und in diesem Willen die Seligkeit des Schöpfers sich erwerben könnten, war dieser Wille als ein ein anderes Wesen ohne irgend einen Grund, als weil er so wollte, selig machen wollender Wille, Liebe. Die Liebe ist das einzige Gesetz der wahren Freiheit. Wie aber Gott die Geschöpfe lieben konnte, inwiefern er sie als freie Wesen selig machen wollen konnte, so konnten nun auch diese Geschöpfe wieder im höchsten

Principe dieses ihres Wollenkönnens Gott als das einzige Wesen, das an sich liebend dem Menschen begegnete, wieder lieben, wenn sie wollten. War diese Liebe nun allerdings nothwendig von der göttlichen Liebe dadurch verschieden, daß diese den Menschen mit Seligkeit begaben, ihm alles geben wollte, was der Mensch empfangen konnte, nämlich die Seligkeit des freien Seyns und des Bewußtseyns dieser Freiheit, so konnte dagegen der menschliche Wille Gott nichts anbieten, als eben nur sich selbst in seinem natürlichen Unvermögen, irgend etwas der höheren göttlichen Freiheit darbringen zu können, als eben nur sich selbst; denn in ihm war der Mensch ein unabhängiges Wesen, das sich selbst bestimmend einem andern mit Willen frei sich darbringen, sich diesem andern aber auch verschließen konnte.

Das Höchste, was der Mensch besitzt, ist zugleich das Einzige, was er für sich allein besitzt, in allem übrigen ist er abhängig und bedingt, in seinem Willen aber ist er für sich unabhängig. Wenn er nun diesen Willen einem andern sich ihm offenbarenden Willen unterwirft, weil er will, ohne daß er dazu irgendwie gezwungen werden kann, so ist dieß die höchste und einzig freie Macht in ihm, ist die wirkliche Offenbarung seiner Freiheit, ist Liebe. Sobald er sich nämlich vor dem persönlich höheren Willen eigensinnig verschließt, hat er kein Objekt mehr, mit dem er frei sich verbinden könnte, weil eine freie Einigung des Willens nur dann eine vollständig freie seyn kann, wenn sie der Freiheit außer sich begegnet. Eine solche Einigung allein ist ohne natürliche Schranke, ohne Zwang von irgend einer Seite her, ist freie Liebe. Liebe ist daher nur da, wo eine vollkommen freie Willensbestimmung für eine einheitliche Freiheit außer ihr besteht. Die Liebe ist die Verbindung des persönlichen Lebens mit dem persönlichen durch den Willen. Daher wird der heilige Geist, weil er aus dem Vater und dem Sohne zugleich hervorgeht, in wie ferne sie durch ihn und in ihm als zwei Personen liebend sich einigen, der Geist der Liebe genannt. Das höchste Gesetz für die menschliche Freiheit ist daher die Aufhebung der natürlichen Unvollkommenheit und Negation

durch den Willen, den göttlichen Willen zum eignen zu machen, ist die Aufhebung allen und jeglichen Zwanges durch die Liebe. Eine solche Liebe kann aber, wenn sie vollkommene Freiheit des Willens seyn soll, nicht mit der Unkenntniß des göttlichen Willens bestehen. Wenn ich meinen Willen mit dem göttlichen vereinigen soll, so muß ich diesen als einen zuvor mich liebenden und mir sich offenbarenden erkennen. Der Mensch kann Gott nur lieben, wenn Gott sich ihm liebend offenbart. Die vollkommenste Offenbarung Gottes an die Menschen ist daher die Offenbarung seiner Liebe. Diese geoffenbarte Liebe Gottes ist das einzige,, höchste, objektiv und subjetiv bestimmte Sittengesetz. Zur Erkenntniß dieses Gesetzes aber bedurfte es einer andern Offenbarung Gottes an die Menschen, als der durch die Schöpfung gegebenen, weil in der Schöpfung die Menschheit zunächst nur der Nothwendigkeit und der Gränze der Freiheit sich bewußt werden konnte, durch eine persönliche Offenbarung aber auch den Schöpfer und nicht blos die Schöpfung erkennen und das einzig mögliche Objekt der Liebe zum Bewußtseyn bringen konnte.

c. Die wirkliche Einheit aller positiven Bestimmungen des Menschen in der Liebe.

1. Die subjektiv höchste Einheit der positiven Bestimmung des Menschen in der Liebe.

§. 196.

Alle subjektiven Kräfte des Menschen streben aus der Unvollkommenheit ihres natürlichen Zustandes nach einer durch die Freiheit möglichen Erhöhung und Vollendung. Diese Vollendung kann demselben nur durch die Freiheit und also auch nur in der Freiheit gewonnen werden. Nur dadurch also, daß der Mensch mit Freiheit an eine höhere Freiheit sich anschließt, kann die seiner Natur inhärirende Unfreiheit aufgehoben werden. Wenn er aber einer höhern Freiheit sich anschließen will, so muß er nothwendiger Weise durch die Einheit des be-

stimmenden Willens, die höchste Freiheit zum Ziele seiner Liebe sich zu wählen, bestimmt werden, weil nur die höchste eine vollkommen einheitliche und überhaupt eine vollkommene Freiheit seyn kann. Wenn der Mensch denkt, weil er durch seine Natur das außer ihm Gesetzte zu erkennen und durch die Erkenntniß in sich zu setzen gedrängt wird, so wird er nothwendig den negativen Grund seines Bewußtseyns dadurch zu einem positiven zu machen sich bestreben, daß er jede gewonnene Erfahrung durch die Erkenntniß ihres Grundes in das der Erfahrung zu Grunde liegende Wesen zum Wissen zu erheben suchte; indem er aber an die Stelle der äußeren Erfahrung ein höheres Wissen von dem inneren Wesen zu setzen sich bestrebt, wird dieses Wissen selbst wieder ein äußerliches, für welches er wieder ein höheres Princip seines Wesens zu erringen bestrebt ist, und so wird das Streben der Erkenntniß in ihm nicht ruhen können, so lange irgend noch eine höhere Einheit für die Thätigkeit seines Erkenntnißvermögens übrig ist. Indem er aber in seiner Erkenntniß nach dem Höchsten ringt und diese erst in demselben befriedigt seyn kann, wird die Thätigkeit des menschlichen Denkens offenbar von dem einheitlich bestimmenden Willen auf eine höchste persönliche Einheit hingewiesen, in welcher die höchste Erfüllung aller Erkenntniß allein möglich ist. Das wahre Streben nach wahrer Erkenntniß ist daher in seinem Principe nothwendiger Weise Liebe.

Nur durch die persönliche Liebe des freien Willens zu einem höchsten einheitlichen und persönlichen Wesen kann daher der natürliche Drang des Menschen nach Erkenntniß seine wahre Erfüllung finden. Die wahre Philosophie ist daher nothwendiger Weise in ihrem höchsten Principe, weil Liebe zur Weisheit, Liebe Gottes. Wie aber das Erkenntnißvermögen und die Kraft des Denkens aus der unbewußten Liebe, d. h. aus der im Menschen liegenden Möglichkeit das höchste Wesen suchen und mit Willen begehren zu können, entspringt, und darum auch nur in der durch die höchste Erkenntniß der göttlichen Liebe zum Bewußtseyn gebrachten menschlichen Liebe die höchste Erfüllung

zu finden vermag; ebenso verhält es sich auch mit den beiden übrigen Kräften des menschlichen Wesens. In dem Menschen liegt das Vermögen einer aus einem bedingten Willen hervorgehenden bedingten Herrschaft über die Natur. Diese Macht des Menschen über die Natur, welche in ihrer bedingten Weise als Kunst erscheint, kann nur dadurch in die Erscheinung eintreten, daß der Mensch, ein höheres Gesetz als die Natur in seine innere Anschauung aufnehmend, seine ihm innewohnende Liebe zum Höchsten in die äußere Erscheinung einzutragen strebt. Ohne eine in ihm wohnende Ahnung eines höheren Lebens würde er durchaus keine Möglichkeit in sich fühlen, der Natur außer sich ein anderes Gesetz aufdringen zu wollen, als das der rein natürlichen Erscheinung. Nur durch ein in ihm Lebendes, ihn an eine höhere Kraft Erinnerndes, kann er die niedere zum Dienste derselben bestimmen wollen.

Diese Ahnung eines höheren Lebens aber ist in ihrem letzten Principe gleichfalls wieder die Erinnerung an die Möglichkeit der Liebe des Höchsten. Indem nämlich diese Macht über die Natur ihren Grund in einer übernatürlichen, durch die Freiheit dem Menschen innewohnenden Macht hat, wird sie im Gegensatz mit dieser Natur in höchster Wesenheit als das rein Uebernatürliche und an sich Freie bestimmt werden müssen, durch welches alle Natur in ihren eigenen Gesetzen bestimmt wurde. Die höchste Macht des Menschen über die Natur liegt daher offenbar in der Vereinigung seines Willens mit dem an sich freien, über die Natur schaffend und erhaltend regierenden Willen. So wie in dem Menschen das natürliche Bewußtseyn irgend einer Macht über die Natur liegt, kann dieses Bewußtseyn nur in der möglichen Liebe Gottes seinen Grund und in der wirklichen Liebe Gottes sein Ziel haben. Dasselbe gilt offenbar in erhöhter Weise von der Einheit des Denkens und Könnens in dem nach einem gewollten Zweck bestimmten Handeln des Menschen. Jede Handlung ist eine durch die klare Erkenntniß mit Absicht vollbrachte Ausübung der dem Menschen im Können verliehenen

Macht über die Aeußerlichkeit. Ist nun das Erkennen und das Können zugleich im höchsten Princip durch die Liebe bestimmt, so ist es auch das menschliche Handeln. Jede Absicht des Menschen, die er durch die Anwendung seines Vermögens über die äußern Verhältnisse zu erreichen strebt, ist ein Absehen von der an sich gesetzten natürlichen Bestimmung der Dinge, um dieselben nach einem aus dem Menschen hervorgehenden, nicht in den Dingen, sondern in ihm liegenden Bestimmungsgrunde für sich zu gebrauchen. Absehend von diesem natürlichen Bestimmungsgrunde liegt daher jeder solchen Bestimmung die Möglichkeit eines übernatürlichen Zieles zu Grunde. Jeder Zweck wird daher, als ein über das Mittel erhöhter, selbst wieder so lange einem höhern untergeordnet werden können, bis er die höchste Einheit des Absehens von aller Mittelbarkeit erreicht hat. Nur in diesem höchsten Ziele kann er ruhen, weil nur in dem Höchsten, unmittelbar Einen und Persönlichen das Absehen von der Mittelbarkeit und von der Bedingung des Bedingten aufhören kann. Der Mensch handelt nur, inwiefern er die äußern Dinge nach einer durch ihn selbst gewollten Absicht gebrauchen kann.

Die Möglichkeit seines Handelns liegt daher in der Möglichkeit von der Natur ab-, und auf ein freies höchstes, Ziel hinsehen zu können, liegt also in der Möglichkeit der Liebe des Höchsten und kann daher nur in der wirklichen Liebe desselben ihre Vollendung finden.

Offenbar liegt also in der Liebe allein die höchste mögliche Vollendung der menschlichen Natur. Darum ist aber auch die Liebe nothwendiger Weise Liebe des Höchsten. Sobald das Absehen des Menschen nicht auf das Höchste, auf Gott gerichtet ist, ist es mit sich selbst im Gegensatz und hat aufgehört das wirklich freie Ziel der menschlichen Freiheit zu seyn. Der Mensch kann also nur dann wahrhaft lieben, wenn er Gott liebt, jede andere sogenannte Liebe ist dieß nur mittelbar, inwiefern nämlich des Menschen Absehen auch mittelbar auf Gott gerichtet seyn kann. Der Mensch kann alles dasjenige

lieben, was er für ein Mittel, zur bewußten Liebe Gottes zu gelangen, ansieht, und muß alles dasjenige lieben, was ihm zur Erreichung der vollkommenen Liebe Gottes nothwendiges Mittel ist. Indem er aber das Mittel, das ihn zur Liebe Gottes führen muß, liebt, kann er nicht um seiner selbst willen, sondern nur um des Höchsten willen, also nur in wie fern es Mittel, und nicht, in wie fern es selbst Gegenstand seiner Liebe ist, lieben.

2. Die objektiv höchste Einheit der höchsten positiven Bestimmung des Menschen durch die Liebe.

§. 197.

Wie in dem Menschen alle einzelnen Kräfte durch die Liebe Gottes ihre höchste Erfüllung finden, so werden auch alle objektiven Beziehungen des Menschen nur allein durch diese Liebe erfüllt. Zu Gott, dem absolut freien und liebenden Wesen, kann der Mensch offenbar keine höhere Beziehung haben, als die Einigung seines kreatürlichen Willens mit dem göttlichen Willen durch die Liebe, durch welche er allein alles dasjenige, was Gott absolut ist und will, in kreatürlicher Weise in sich aufnehmen wollen und in einem gewissen Sinne auch seyn kann. Der Mensch kann nie als kreatürliches Wesen mit Gott seiend eins werden, aber er kann durch den Willen in der Liebe Gottes mit der Liebe desselben zu den Geschöpfen eins werden. Diese Liebe ist daher die höchste Einigung des Menschen mit Gott, und darum auch die höchste Vollendung des menschlichen Wesens durch die göttliche Liebe, indem der Mensch durch dieselbe in allen seinen freien Lebenskräften mit dem göttlichen Leben sich vereinigen und in Allem, den Ursprung und die Natur allein ausgenommen, mit Gott eins werden kann. Der Mensch kann daher nie in dem göttlichen Wesen so untergehen, daß er seines eignen Wesens und seines Selbstbewußtseyns dabei verlustig werden könnte, weil er nicht durch sein Wesen, sondern nur durch seinen Willen in der Liebe mit Gott sich vereinigen kann. Eine Vereinigung durch die Liebe aber ist eine ewige Bewahrung des eignen Wesens und des unterschiedenen Seyns, weil ich

nur in so fern lieben kann, als ich ein eignes, meiner Liebe mir bewußtes Wesen bin. Darin aber liegt die Unendlichkeit und Seligkeit der Liebe Gottes, daß der Mensch Gott liebend nicht Gott ist und doch Gott hat, so daß er Alles, was Gottes ist, liebend besitzen kann und in diesem Besitz doch des eignen Wesens sich erfreuen mag. So wie aber darin des Menschen höchste Seligkeit ruht, so ist es offenbar auch die höchste Anforderung, welche an den Willen des Menschen durch die Offenbarung der Liebe Gottes gemacht worden ist, daß der Mensch Alles andere für diese Liebe hingebe. In derselben erfüllt er offenbar die höchste Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott, welche das erste, unmittelbare und einfachste Verhältniß des Menschen zu Gott ist, wie er dadurch den höchsten Anforderungen seiner sich selbst genügt. Nur indem er Gott liebt, liebt er sich selbst, dadurch aber daß der Mensch sich selbst wahrhaft liebt, indem er Gott liebt, wird er auch zum Heiland der Natur. Die von Gott für den Menschen geschaffene Natur kann keinen Zweck haben, als dem Menschen Mittel seines höchsten Zweckes, Mittel seiner Liebe Gottes zu seyn. Sobald der Mensch seiner eignen Bestimmung entgegenhandelt, verletzt er auch die Natur. Je wahrer und lebendiger aber die Liebe Gottes in ihm lebt, um so mehr erfüllt der Mensch das höchste Gesetz der Natur. Die Natur kann er nun zwar, weil sie bloßes Mittel ist, nicht in ihrer Natürlichkeit und Unfreiheit lieben, aber er kann sie doch als Mittel mit sich einigen und liebt sie, in wie fern sie mittelbar mit seiner Liebe eins ist.

3. Die subjekt-objektive, positive Einheit der höchsten Bestimmung des Menschen durch die Liebe.

§. 198.

Indem der Mensch durch die Liebe Gottes mit dem Gesetzgeber der Natur sich einigt, hat er dadurch auch die höchste Einigung mit den Gesetzen der Natur gefunden und wie er selbst zwischen Gott und der Natur seinem Wesen nach in der Mitte steht, in dieser höchsten Einigung mit beiden die höchste Einheit und

Vollkommenheit seines eignen Wesens begründet. Es sind daher ebenso, wie alle objektiven, so auch alle subjektiven Bestimmungen des Menschen durch diese Liebe gelöst und das höchste Gesetz der menschlichen Freiheit gibt sich somit als die höchste und allgemeinste, also wahrhaft erschöpfende, positive Bestimmung des Menschen zu erkennen. Es ist der höchste Grund aller freien Bewegung des Menschen, der in ihm selber liegen muß, durch diese Liebe des Höchsten erschöpft, weil diese höchste Liebe Gottes zugleich die höchste Selbstliebe des Menschen ist. Zugleich ist aber in derselben das höchste einheitliche und persönliche Princip alles menschlichen Strebens gefunden. Alles was daher zwischen diesem höchsten Ziele und dem ersten Ausgangspunkte des menschlichen Strebens in der Mitte liegt, wird von diesem höchsten Gesetze umfaßt. Wie in Gott die höchste persönliche Einheit aller Liebe, in dem menschlichen Willen aber der individuellste Ausgangspunkt derselben erkannt werden muß, so wird nun Alles, was als individuelle Persönlichkeit zwischen diesen beiden Punkten sich findet, mit in diesem erschöpfenden Gesetze inbegriffen werden müssen. Der Mensch muß daher jede freie Persönlichkeit außer sich in diese Liebe mit einschließen aus dem doppelten Grunde, weil jede persönliche und freie Creatur von Gott geliebt wird, weil er sie zur Seligkeit bestimmt hat, und weil der Mensch, der Gott liebt, Alles, was Gott liebt, nothwendig wieder dadurch zum Gegenstande seiner Liebe machen muß, daß er Gott zum Gegenstande derselben gemacht hat, aber auch darum, weil jedes frei persönlich kreatürliche Wesen mit seiner Liebe Gott lieben und ihn liebend durch seinen freien Willen die göttliche Liebe in sich aufnehmen, und somit ein der Liebe des Menschen würdiger Gegenstand einer solchen Liebe werden kann, welche, in wie fern sie Gott liebt, nothwendig Alles lieben muß, was Gott ähnlich ist. Der Gott liebende Mensch muß daher nothwendiger Weise alle Menschen lieben, und seine Liebe zu Gott an allen Menschen zu bethätigen suchen. Objektiver Weise ist daher in der wahren Liebe Gottes die höchste Allgemeinheit, In-

dividualität und Einheit, also die erschöpfende Einheit aller denkbaren Beziehungen zugleich gesetzt.

Jede von diesen Beziehungen muß daher als Criterium der beiden andern anerkannt werden und wenn eine von beiden Beziehungen in ihrem nothwendigen Verhältniß zu den andern unbestimmt bleibt, sind auch die andern nicht bestimmt im Bewußtseyn erkannt. Keine von allen dreien kann für sich allein bestehen, weil sie alle drei wesentlich auseinander hervorgehen; wo nur eine ist, ist keine. Der Mensch kann Gott unmöglich lieben, ohne sich selbst wahrhaft zu lieben, und diese Liebe andern gegenüber in der Erscheinung zu offenbaren. Der Mensch täuscht sich daher selbst, wenn er, ohne die höchste Vervollkommnung seiner natürlichen Kräfte anzustreben, ohne das natürliche Gesetz des eignen Lebens zu erfüllen, Gott zu lieben glaubt. Wie er aber alle Abstufungen seines natürlichen Lebens in der Liebe Gottes vollendet, so liegt in dieser Stufenreihe der natürlichen Lebenskräfte die subjektive Form der Entfaltung einer Liebe, die ebenso subjektiv als objektiv erschöpfend seyn muß. Wie die wahre Liebe objektiv allumfassend seyn muß, so muß sie es auch subjektiv seyn, auch das subjektive Leben ist ein individuelles, allgemeines und einheitliches, und so ist auch die subjektive Bestimmung der Liebe eine bei der individuellen Beziehung beginnende, den allgemeinen Grund des Lebens umfassende und beider durch die höchste geistige Einheit ihrer Absicht sich bewußte. In dem Grund des leiblichen Lebens liegt die nothwendige Individualisation, in der Seele des Menschen die allumfassende Tiefe des Vermögens und im Geiste die höchste bestimmende Einheit dieser Liebe. In individuell leiblicher Weise muß daher die wirkliche Liebe je nach dem nächsten greifen und an jeder sich darbietenden äußeren Gelegenheit ihre innere Macht offenbaren, in geistiger Einheit aber muß sie jede Offenbarung ihres inneren Lebens zum höchsten Ziele ihres Strebens auf Gott zurückbeziehen und eben darum allumfassend, in der einzelnen Gelegenheit nicht die Liebe erschöpfen, sondern im Grunde der Seele ihren allge-

meinen Reichthum bewahren wollen. Jede von diesen drei Beziehungen ist ein gleich wesentliches Kennzeichen der subjektiven Wahrheit dieser Liebe. Keine äußerliche Regung wird daher in diesem Sinne Liebe genannt werden, wenn sie nicht aus dem allgemeinen Drange, alles liebend zu umfassen, und aus der bestimmten Absicht, durch die Liebe in Allem das Höchste erreichen zu wollen, hervorbricht. Aus dieser doppelt dreifachen Beziehung der wahren Liebe geht die allumfassende und erschöpfende Macht derselben hervor, in welcher jede subjektive Kraft zur objektiven Vollendung geführt wird. In der Wechselwirkung aller subjektiven und objektiven Beziehungen des menschlichen Lebens liegt die einigende Macht der Liebe, die alle Kräfte umfaßt und in der jede Kraft beseligende, wahre Lebenskraft ist. In dieser allumfassenden Beziehung lautet daher das durch Christus uns geoffenbarte Gesetz der Liebe in objektiver Bestimmung: „Du sollst Gott lieben über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst;“ in subjektiver: Du sollst Gott lieben „aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüthe“ und endlich in Einigung beider „aus allen deinen Kräften.“

II. Sonderheitliche objektive Bestimmungen des positiven Sittengesetzes.

§. 199.

Durch die Liebe ist das höchste Princip der menschlichen Freiheit bestimmt; weil aber diese Freiheit nothwendig als relative gedacht werden muß, so ist mit dem Principe zwar das Ziel der Entwicklung der menschlichen Freiheit in ihrer höchsten Bestimmung bezeichnet, keineswegs aber auch das äußerliche Verhältniß ihrer Entfaltung durch das nothwendige Mittel der Zeit. Als eine mittelbare Freiheit muß die menschliche Freiheit auch durch das ihr beigegebene Mittel bedingt erscheinen. Die Freiheit muß sich daher offenbaren als eine von Innen heraus bestimmende, in der Aeußerlichkeit sich offenbarende Wechselwirkung des freien Principes

mit dem unfreien Grunde. Aus der subjektiven bestimmenden Freiheit tritt daher die innerliche Allgemeinheit derselben in der objektiven Sonderheitlichkeit der äußern Erscheinung hervor als wirkliche freie Handlung. Die äußere That ist nothwendige Form der Wirkung der durch Zeit und Raum begränzten Freiheit des Menschen. Das allgemeine Princip des moralischen Bewußtseyns wird daher in seiner Anwendung auf die Bestimmung der sittlichen Handlung in die Sonderheitlichkeit der Scheidung objektiv und äußerlich bestimmter Verhältnisse des menschlichen Lebens in ihrer Beziehung zum moralischen Bewußtseyn eintreten müssen. In dieser Verhältnißbestimmung wird die sittliche Handlung des Menschen betrachtet werden müssen in der Abhängigkeit des subjektiv bestimmenden Willens von der nothwendigen Beziehung zu den dem subjektiven Ich gegenüber stehenden Objekten. Aus dieser allgemeinen Abhängigkeit und Nothwendigkeit der Beziehungen muß sich dann das äußerlich bestimmte Verhältniß der einzelnen Pflicht ergeben und aus der Vergleichung derselben mit den allgemeinen objektiven Beziehungen der Freiheit geht dann die Macht der in lebendiger Wirklichkeit erstarkten Uebung des sittlichen Thuns, die Tugend oder Untugend des Menschen hervor. Die sonderheitlich objektiven Bestimmungen des moralischen Bewußtseyns wird sich daher nothwendig in dreifacher Gliederung: erstens als Lehre von den allgemein objektiven Beziehungen der sittlichen Handlung, zweitens als sonderheitliche Pflichtenlehre und drittens als aus beiden hervorgehende Tugendlehre gestalten.

a. Bestimmung der allgemeinen objektiv nothwendigen Beziehungen der sittlichen Handlung.

§. 200.

Wie die sittliche Handlung des Menschen in ihrem innerlichen Principe von der in der Liebe vollendeten freien Bestimmung allein abhängig ist, so hat sie dagegen in ihrer äußeren Offenbarung ihrer Verwirklichung vorausgehende bestimmte und

bestimmende Verhältnisse vor sich, die von ihr unabhängig, sie in ihrer äußern Erscheinung bedingen. Wie der Mensch subjektiv frei ist, so ist er objektiv bedingt. Sein Seyn ist nicht zugleich auch seine Freiheit, sondern nur der Grund derselben und darum seine Freiheit durch sein Seyn bedingt und beschränkt. Das nothwendige Verhältniß seines Seyns bestimmt daher auch die Gränzen seiner Freiheit. Diese Bestimmung ist nothwendig eine außer der subjektiven Selbstbestimmung durch das nothwendige Verhältniß des Seyns zu den Objekten gesetzte. So viel also Objekte dem denkenden Subjekt gegenüber stehen, so viel nothwendige Bedingungen der objektiven Offenbarung der Freiheit stehen dem selbst- und freithätigen Subjekte gegenüber. Dieser Objekte sind nun außer dem denkenden Subjekte zunächst zwei, das absolut freie Ich und das absolut unfreie Nicht-Ich, Gott und die Natur. Indem aber der Mensch zugleich über sich selbst zu denken und sich selbst zum Gegenstand seiner subjektiven Thätigkeit zu machen vermag, erkennt er zwischen beiden dem absolut freien und absolut unfreien Objekt seiner Thätigkeit noch ein drittes relativ frei und unfrei zugleich gedachtes, welches er selbst ist. Der Offenbarung der menschlichen Freiheit in der äußeren Erscheinung steht somit eine dreifache, objektive Beziehung gegenüber, und die allgemein nothwendigen Verhältnisse der sittlichen Handlung des Menschen müssen sich daher bestimmen lassen aus der nothwendigen Beziehung des Menschen zu Gott, zur Natur und zu sich selbst.

Das göttliche Seyn steht nun der menschlichen Freiheit als ein absolut freies und bestimmendes, das natürliche aber als ein unfreies, bestimmtes gegenüber. Dieses Verhältniß der göttlichen Freiheit kann daher auch in der durch das nothwendige Seyn bedingten Freiheit des Menschen nur als eine der menschlichen Freiheit zuvorkommende Liebe Gottes zu den Geschöpfen, als Gnade offenbar werden. Die Natur kann als Unfreies und an sich Bestimmtes nur die äußere Bestimmtheit der menschlichen Handlung in ihrem Eintreten in die Gränzen von Zeit

und Raum, die singuläre Erscheinung der freien Handlung in der zeitlich begränzten Einzelnthat bestimmen. Im relativen Seyn des Menschen aber liegt der Grund der nothwendigen Wechselwirkung dieser in der Einzelnheit der Erscheinung hervortretenden äußeren Handlung mit dem durch das Selbstbewußtseyn zugleich in dem Menschen lebendig wirkenden Gottesbewußtseyn, durch welches ein unmittelbares Bewußtseyn von diesem Verhältniß im Gewissen des Menschen erzeugt wird. Die Lehre von den nothwendigen Beziehungen der sittlichen Handlungen zu den wesentlichen Objekten des sittlichen Bewußtseyns muß somit wieder in dreifacher Gliederung sich darstellen, und erstens als Lehre vom Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit, zweitens als Lehre von der zeitlichen Bedeutung der momentanen Einzelnthat und drittens als Lehre vom Gewissen erscheinen.

1. Die Lehre von der göttlichen Gnade.

α. Allgemeine Bestimmung der Gnade.

§. 201.

Weil Gott die creatürliche Welt überhaupt nur geschaffen haben kann in der Absicht der Beseligung der freien Creatur, so bleibt dieser Wille Gottes, den creatürlichen Wesen die zu ihrer Beseligung nothwendige Hilfe darzubieten, so lange in seiner freien Wirksamkeit, als nicht das creatürliche Wesen mit entschiedener Weigerung dieser göttlichen Liebe entgegentritt und jede freie Verbindung mit Gott durch den Willen von sich ablehnt. Diese immerwährende Verbindung des Schöpfers mit dem Geschöpfe, so lange das Letztere um die Befreiung seines Willens noch zu ringen vermag, ist in seiner bestimmten positiven Offenbarung Religion. In der ersten Offenbarung Gottes an die Menschen war daher nothwendig die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott mit der moralischen identisch. Die erste Entscheidung des Menschen in der Darbringung seiner natürlichen Bestimmung als Opfer der Liebe war nothwendig die einfachste und höchste Verbindung des Menschen mit

Gott durch den Willen. Eine andere Offenbarung Gottes an die Menschen, die als Bindeglied seiner freien Liebe mit der zu erweckenden menschlichen Liebe zu Gott als Heiligungsanstalt Gottes für die Menschen zur Vollendung ihres freien Willens gegeben werden konnte, ist nicht denkbar, als die durch das erste Sittengesetz gegebene. Wenn aber der Mensch diese erste, einfachste Verbindung mit Gott in der ersten zeitlichen Entscheidung seines Willens von sich wieß, so hat er zwar damit die einfache Verbindung seines Willens mit der göttlichen Liebe von sich gewiesen, aber es war darum noch nicht jedes Band zwischen Gott und den Menschen zerrissen, weil die zeitliche Entscheidung des menschlichen Willens noch keine ewige und unveränderliche war. Aber es war eine Trennung eingetreten zwischen dem menschlichen Bewußtseyn und der göttlichen Offenbarung, das moralische Bewußtseyn war in dem Menschen zum subjektiv negativen Wissen vom Uebel und vom Bösen und zur überwiegenden Hinneigung der Natur zu demselben geworden. Die Liebe Gottes, welche eine Wiedervereinigung der gefallenen Creatur beabsichtigen mußte, konnte nicht mehr an die Freiheit des Menschen unmittelbar, sondern mußte an seine Natur sich wenden, um durch dieselbe seinen Willen zu gewinnen. So wurde die Religion zur objektiven Offenbarung, in welcher zuerst das äußerliche Gesetz mit der äußerlichen Sühnung der menschlichen Natur verbunden werden mußte; Opfer und Sittengesetz standen sich aber in dieser objektiven Offenbarung noch immer ausschließend einander gegenüber. Erst in der höchsten Offenbarung Gottes an die Menschen, in der vollendeten Offenbarung der göttlichen Liebe in ihrer Erscheinung in der Zeit begegneten sich beide wieder unter verschiedenem Ausdruck in der gleichen inneren Einheit des sich offenbarenden Wortes Gottes. Das höchste Gesetz der Sittlichkeit, das Gebot der Liebe erschien als höchster Akt der Religion, als höchstes objektives Sühnopfer für die gefallene Menschheit in der göttlichen Liebesthat der Erlösung.

Religion und Moral müssen sich daher auch in der innersten Einheit ihres Principes begegnen und eine Moral ohne Religion wäre ebenso unmöglich, als eine Religion ohne Moral unfruchtbar und zwecklos seyn müßte. Nur durch die in der Religion gegebene objektive Gewißheit der dem Menschen sich offenbarenden göttlichen Liebe wird die Möglichkeit der menschlichen Liebe zu Gott gerechtfertigt, ihre Nothwendigkeit gezeigt und die Wirklichkeit derselben bekräftigt. Da aber das Princip der Moral nothwendig in der Liebe liegen muß, die Liebe des Menschen zu Gott aber durch die Religion bedingt ist, so muß das moralische Bewußtseyn des Menschen nothwendig an die Offenbarung und Religion sich anknüpfen. In diesem moralischen Bewußtseyn aber findet auch die Religion wieder ihre innerste und höchste Bestätigung im menschlichen Bewußtseyn; aus der Möglichkeit der Liebe geht der Glaube hervor. Objektive Wunder und Zeichen können den Willen des Menschen veranlassen, aber nicht bestimmen zum Glauben. Einer Religion, welche nur durch solche objektive Zeugnisse beglaubigt werden könnte, würde dadurch das innerste Criterium ihrer Wahrheit entgehen. In dieser tiefern Einigung des moralischen Bewußtseyns mit dem religiösen liegt die nothwendige Anerkennung einer aller menschlichen Freiheit vorausgehenden höheren Liebe Gottes zu den Menschen, durch welche die wirkliche Liebe des Menschen zu Gott erst möglich wird, eine Liebe, welcher in ihrem absolut freien Geber kein Grund als der eines freien Spendenwollens derselben hinzugedacht werden kann. Diese Liebe, als aus dem absoluten Willen Gottes hervorgehend, kann in ihrer ersten Bestimmung an kein Verdienst der noch nicht geschaffenen Creatur sich anknüpfen; sie ist nothwendig freie Gabe des die Creatur selig machen wollenden göttlichen Willens, ist unbedingtes Geschenk der göttlichen Liebe. Diesen der Creatur zugewendeten Willen Gottes, die freie Creatur zu beseligen, nennen wir Gnade.

Erkennen und Wollen ihren wesentlichen Unterschied haben, eine verschiedene Gnade. Was der Mensch durch das Seyn in den allgemeinen Gaben seines natürlichen Zustandes besitzt, ist Gabe des Schöpfers. Alle Kräfte und Verhältnisse, die ihm zur Ausbildung seiner Freiheit und Liebe von Natur aus in das Leben mitgegeben sind, müssen als von der Liebe des Schöpfers dem Menschen gespendete Grundlage seiner möglichen Seligkeit, als göttliche Gnadengeschenke betrachtet werden, die, als vom Schöpfer dem Menschen gespendet, Gnaden des Vaters sind. Dem geschaffenen Menschen begegnet aber ein zweites Verhältniß einer von göttlicher Liebe ihm geoffenbarten Grundlage seiner möglichen Beseligung in der Offenbarung eines objektiven Gesetzes für seine Freiheit, welches zuerst als einfaches Sittengesetz dem Menschen verliehen wurde, um durch dasselbe die äußeren nothwendigen Bande der Natur zu lösen und im Gehorsam gegen Gott und sein Gebot von der Natur erlöset zu seyn; und als der Mensch die Bedeutung dieses Gebotes mißkannte, als Sühnung für das ganze Menschengeschlecht im Opfer und Gebote der Liebe, als Erlösung erschien. Alle Hilfe, die dem Menschen durch göttliche Liebe in dieser zweiten Offenbarung durch das Gebot, durch das Opfer und die aus demselben hervorquellenden geheimnißvollen Kräfte einer allgemeinen Sühnung der Menschheit und ihrer natürlichen Unheiligkeit und Ungerechtigkeit verliehen wird, ist Gnade des Erlösers. Der objektive und positive religiöse Anhaltspunkt der Befreiung des menschlichen Willens von einer auf der Natur des Menschen durch die primitive Bestimmung des ersten Menschen ruhenden Schuld ist der höchste objektive Anhaltspunkt der sittlichen Freiheit des Menschen, welche nun die natürliche Last der unter die Bande einer äußeren Natur hinabgesunkenen Freiheit auf einen allgemeinen, in immerwährender, sühnender Liebe der Menschheit gegenwärtigen Stellvertreter zu werfen und die eigene Unzulänglichkeit des seelischen Vermögens durch eine geoffenbarte, unendliche Liebe über die natürliche Versunkenheit zu erheben vermag.

Der tiefe und unaussprechliche Grund der menschlichen Seele hat durch die Erlösung einen objektiven Anhaltspunkt, aus dem ihm eine höhere sühnende Kraft zuzuströmen vermag. Jede dem Menschen in dieser Tiefe und Allgemeinheit des Lebens der Seele zu Hülfe kommende, aus einer höheren Natur in die gefallene menschliche niedersteigende Kraft, durch welche die Ungleichheit des äußerlich natürlichen Lebensgrundes mit der Unerschöpflichkeit des innerlichen Seelenlebens aufgehoben wird und an welche der einzelne Mensch durch individuelle Zeichen angewiesen ist, in welchen die allgemein lösende Kraft sich verhüllt, ist Gnade des Sohnes. Auf diesem doppelten Grund seines Lebens aber muß der Mensch das freie Eigenthum seines geistigen Wollens und Strebens sich erst erwerben. Durch die Gnade des Vaters hat er die Möglichkeit der Beseligung dadurch empfangen, daß er überhaupt ein Seyn und in diesem Seyn ihm eigene Kräfte zu seinem Gebrauche erhalten hat, durch die Gnade des Sohnes hat er den seiner Freiheit begegnenden Grund einer möglichen richtigen Lösung der ihm durch seine Natur gewordenen Bestimmung erhalten. Beide Gnaden aber machen ihn noch nicht wirklich selig, wenn er nicht in eigner freier Thätigkeit, auf dem Grunde der Erlösung die natürlichen Kräfte zur freien Vollendung seiner Natur gebraucht. Die Vollendung wirkt daher erst die freie Thätigkeit des Geistes, welcher in freier innerer Offenbarung die persönliche Weihe des Geistes begegnet, welcher in höchster persönlicher Einigung des durch die Erkenntniß erleuchteten Willens und der durch die Liebe gefestigten Erkenntniß die innere Heiligung des Menschen vollbringt. Die Gnade des göttlichen Geistes wird daher dem Menschen nur in dem persönlichen Willen seines freien, dem Höchsten sich zuwendenden Strebens zu Theil. Während die Gnade des Vaters jedem möglichen Verdienste des Menschen schaffend vorausgeht, wird dagegen die Gnade des Geistes nur der unmittelbaren freien Mitwirkung zugewendet werden können. Die Erlösungsgnade aber steht in einem mittleren Verhältniß, indem sie einerseits der Menschheit überhaupt durch die zuvorkommende Liebe Gottes zu Theil

geworden, andrerseits aber von dem einzelnen Menschen wieder den persönlichen Gebrauch und die persönliche Anwendung erfordert, um in allen ihren Beziehungen in vollständiger Wirkung in dem Einzelnen eintreten zu können.

bb. Die subjektive Gnade.

§. 204.

Wie die objektive, so muß auch die subjektive Bestimmung der Gnade in einem dreifach geschiedenen Verhältniß aufgefaßt werden. Alles was der Mensch subjektiv ergreifen muß, das muß auch in den subjektiven Formen seines Bewußtseyns von ihm erfaßt werden. So wie nun die menschliche Natur in diesem subjektiven Verhältnisse in allgemeiner, sonderheitlicher und einheitlicher Beziehung zu allen Objekten außer ihr steht, so wird auch die in den Menschen eintretende göttliche Gnade in anderer Weise sich kund geben, je nachdem sie an die menschliche Natur überhaupt oder an die individuelle Zuständigkeit des einzelnen Menschen oder an die freie Wechselwirkung beider Beziehungen in ihm gerichtet ist. Jeder Mensch nimmt Theil an der menschlichen Natur, kann aber als Einzelner oder in einer ihm eigenthümlichen, sonderheitlichen Weise und zeitlich individuellen Begränztheit an derselben Theil nehmen; durch seine freie Thätigkeit aber in persönlicher Einheit den Mittelpunkt des allgemein natürlichen Lebens ergreifen, und das einheitliche Princip der Gesammtheit der menschlichen Natur durch die Freiheit und Liebe in sich aufnehmen. Je nachdem nun die göttliche Gnade in eine dieser Beziehungen des menschlichen Lebens eintritt, ist sie allgemeine, oder individuelle oder einheitliche Gnade. Allgemein ist die göttliche Gnade hinsichtlich des Subjektes, auf welches sie wirken will, dadurch, daß sie alle Beziehungen der menschlichen Subjektivität umfaßt. Es kann im Umfang der menschlichen Natur keine Kraft, keine Bildungsstufe, keine wahrhaft menschlichfreie Entwickelung geben, welche nicht von dieser zuvorkommenden Liebe Gottes umfaßt würde. Individuell aber ist die Gnade, inwiefern diese all-

gemeine, die ganze menschliche Natur in allen ihren Kräften umfassende, helfende Liebe Gottes jedem einzelnen nur in seiner besondern Weise zu Theil werden kann. Alle Menschen umschwebt die Gnade in gleicher Weise; allen Menschen wird die gleiche Gnade zu Theil und doch hat jeder einzelne Mensch nothwendig wieder seine besondere Gnade für sich, die keinem andern außer ihm zugetheilt wird und zugetheilt werden kann. Jeder ist an die Gnade überhaupt angewiesen, die allen Menschen zu allen Zeiten und in allen Verhältnissen, von Gott gespendet wird, und ist doch wieder an seine Kräfte, an seinen Beruf und an seine eigenen Verhältnisse zunächst angewiesen, weil er nur in ihnen die allgemeine Gnade für sich zu finden vermag. Aus diesem Verhältniß der sonderheitlichen Beziehung der Gnade zum Einzelnen geht dann von selbst die wesentliche Bestimmung hervor, daß das Ziel aller Gnade für alle Menschen das gleiche ist, weil sie nur in jedem einzelnen in besonderer Weise dasselbe wirkt. In diesem Sinne ist die Gnade in ihrer subjektiven Wirkung als die innere, sich selbst gleiche, die Menschheit überhaupt und jeden einzelnen Menschen wieder in seiner besondern Weise tragende und unterstützende Kraft der die Creatur beseligen wollenden göttlichen Liebe zu fassen.

cc. Die subjekt=objektive Gnade.

§. 205.

Aus der dreifachen Verschiedenheit der objektiven Gnadenspendung und der derselben begegnenden dreifachen Fähigkeit des Aufnehmens derselben im Subjekte, geht in der einheitlichen Beziehung beider Verhältnisse eine abermalige dreifache Form derselben hervor, indem sie nämlich entweder als mögliche, oder als nothwendige oder als wirkliche Gnade in dieser Einheit sich erkennen läßt. Von Seite der subjektiven Empfänglichkeit des Menschen erscheint jede von Gott dem Menschen verliehene Gnade als mögliche Gnade, weil die Anwendung derselben in der freien Wahl des Menschen liegt, und keine Gnade, die dem Menschen von Gott zu seiner Beseligung

verliehen wird, den Menschen nothwendig zur Seligkeit führen muß. Würde die Gnade dem Menschen, dem sie zur Beseligung verliehen ist, die Seligkeit aufzwingen, so wäre sie eben dadurch aus der Möglichkeit, den Menschen selig machen zu können, herausgetreten und hätte aufgehört Gnade zu seyn, weil nur das freie Wesen Seligkeit und Liebe empfinden und die Gnade als Akt der göttlichen Liebe nur an persönlich lieben könnende Wesen, welche ihren Willen ohne Zwang in freier Liebe auf das höchste Gut wenden können, gerichtet seyn kann. Der in christlichen Denkern sich findende Ausdruck, daß die Gnade den Menschen zur Seligkeit zwinge, kann sich einfach nur auf die Vorstellung jener Uebermacht beziehen, mit welcher die Erkenntniß der alle Begriffe überflügelnden göttlichen Liebe den Willen des Menschen mit einer Heftigkeit nach sich zieht, in welcher er seine Freiheit vergessen, nicht aber sie verlieren kann. Auch darin scheint die Gnade der menschlichen Freiheit sich zu entziehen, daß sie in der Schöpfung und Erlösung dem individuellen Willen des Einzelnen vorausgeht, ohne dessen Mitwirkung zu erwarten. Auch in Hinsicht auf dieses Verhältniß konnte die Gnade eine den menschlichen Willen ohne sein Zuthun zur Seligkeit ziehende genannt werden, da diejenigen, welchen diese Gnade in Folge ihrer persönlichen Mitwirkung wirklich zur Beseligung gereicht, die Wirkung derselben an sich erfahren, während eine Scheidung der objektiven Gabe von dem subjektiven dieselbe empfangenden Willen sich nicht weiter in ihnen activ offenbart. Da aber doch die Möglichkeit des Verlustes der Seligkeit neben der Gnade zugestanden werden mußte, so war damit jene erste Gnade hinsichtlich der Beseligung des Menschen doch wieder nur als objektiv wirkliche, dagegen aber subjektiv nur mögliche Gnade, die ebenso gut zur Ungnade als zur Gnade werden konnte, bezeichnet. Aus dieser Bestimmung geht daher allerdings die weitere Bestimmung der Gnade als einer zugleich auch nothwendigen hervor. Die göttliche Gnade ist offenbar nothwendige Voraussetzung der Beseligung des Menschen und jedem Menschen

daher in gleicher Weise nothwendig. Ebenso wird diese Gnade, sobald der göttliche Beseligungswille der Creatur in primärer Weise in der Schöpfung sich geoffenbaret hat, nothwendig immer hervortreten müssen, sobald das Geschöpf derselben bedarf und der Mensch kann mit unzweifelhafter Sicherheit auf die Hilfe der göttlichen Gnade bauen, sobald er sie wirklich im rechten Glauben und Vertrauen will. Auch darin ist dann die Gnade nothwendig, daß sie hinsichtlich ihrer Wirkung nie ohne Folge bleiben kann. Die Gnade wirkt jederzeit nothwendig, nicht was sie bewirkt, ist nothwendig, aber daß sie wirkt, ist nothwendig. In wie fern nun die Gnade nothwendig und möglich zugleich ist, ist sie hinsichtlich der möglichen Verschiedenheit der Wirkung einerseits und hinsichtlich des nothwendigen Eintretens irgend einer Wirkung andrerseits wirkliche Gnade. In wie ferne sie dem Menschen die wirkliche Beseligung erwirkt, sobald er in wirklicher Einigung seines freien Willens mit derselben ihrer Absicht entspricht, ist sie die in dem Geschöpfe wirksam gewordene göttliche Liebe, wirkliche Beseligung des Menschen. Auch die Seligkeit des Menschen ist daher in ihrem höchsten Principe Wirkung der Gnade. In dieser Seligkeit ist aber die Absicht der Gnade selber erst wahrhaft erreicht, und die ungetrübte Wirklichkeit derselben vollendet.

III. Wissenschaftliche Begründung der angegebenen Durchführung der Gnadenlehre.

§. 206.

Vergleicht man nun diese einzelnen Bestimmungen der Offenbarung der göttlichen Gnade mit den vielfältigen Eintheilungen derselben, wie sie von der scholastischen Theologie angenommen und bis jetzt beibehalten worden sind, so wird sich allerdings ein formeller Unterschied derselben von jenen durch Ueberlieferung auf uns gekommenen Bestimmungen nicht übersehen lassen. Allein dieser Unterschied liegt nicht in dem objektiven Inhalte der Bestimmung, sondern in dem geänderten for-

malen wissenschaftlichen Princip. Es werden sich daher alle aus dem Inhalte sich ergebenden wesentlichen Bestimmungen der Gnade in dieser Darstellung wieder finden, dagegen wird neben derselben manche Bestimmung erscheinen, die jenen Formen fremd geblieben ist, dem bestimmten Inhalte aber selbst offenbar nicht fremd ist. Die scholastische Theilung beruhte auf der philosophisch unhaltbaren Grundlage einer dichotomischen Nichtausscheidung der Einheit von der Allgmeinheit und Besonderheit. Diese wurde immer bald mit dem einen bald mit dem andern der beiden Gegensätze des subjektiven Bewußtseyns verwechselt. Dieser Mangel der philosophischen Bestimmung war eine Erbschaft der alten aristotelischen Logik, in welcher gleichfalls die Kategorie der οὐσία bald mit der Allgemeinheit der Gattung, bald mit der Individualität der realen Erscheinung verwechselt wurde. Aus diesem philosophisch unvermittelten Gegensatze der vorchristlichen Philosophie gingen die Gegensätze des Nominalismus und Realismus, wie die der indifferenten und determinirten Ursachen des Formalismus und Realismus in der Scholastik hervor. Die Aufgabe einer wahrhaft christlichen Philosophie ist es auch, diesen formalen Widersprüchen der wissenschaftlichen Formulirung des theologischen Begriffs zu begegnen. Aus dieser wissenschaftlichen Unklarheit der auf der Theilung der einzelnen Begriffe angewendeten Kategorien mußten nothwendiger Weise wieder ungenügende und unklare Theilungen hervorgehen, die ebenso wenig erschöpfend hinsichtlich des Inhaltes, als bestimmt ausscheidend in der Form seyn konnten. Eine oft wiederkehrende und nie ganz zu verneinende Unbestimmtheit des Vehältnisses der einzelnen Gnadenwirkungen auf die menschliche Subjektivität, eine Eintragung des durch die Dichotomie des natürlichen Daseyns bestimmten Gesetzes von Zeit und Raum in die Erklärung der Wirkungen der göttlichen Gnade und die überwiegende Hinneigung die sinnliche Vorstellung an die Stelle klarer Begriffe treten zu lassen, war die nothwendige Folge dieser Unbestimmtheit. Ebenso nothwendig war die weitere Folge, daß viele wesentliche Bestimmungen des Verhältnisses der göttlichen zur mensch-

lichen Freiheit gar nicht in diese Gnadenlehre aufgenommen werden konnten und überwiegendes Hervortreten der Bestimmung der Erlösungsgnade die weitere Bestimmung der in der Schöpfung gegebenen und in der Heiligung hervortretenden Gnade gar nicht zum klaren Bewußtseyn kommen ließ. Durch eine wissenschaftlich organische Darstellung muß sich aber nothwendig diese Mangelhaftigkeit der Bestimmung heben lassen; eine solche Bestimmung aber kann nur durch das völlige Aufgeben einer wissenschaftlich durchaus unhaltbaren Form, die ohne inneren Organismus für uns eine blos mechanische Anwendung gestattet, zuwege gebracht werden. Eine solche Darstellung muß ihrer Form nach natürlich neu erscheinen, kann aber ihre vollkommene Rechtfertigung darin finden, daß sie sich nicht blos in ihrem subjektiven wissenschaftlichen Rechte weiß, sondern auch den objektiven Inhalt erst in seiner vollen Bedeutung dem Bewußtseyn nahe bringt.

γ. Das einheitliche Verhältniß der göttlichen Gnade mit der menschlichen Freiheit.

I. Allgemeine Bedeutung der Prädestinationslehre.

§. 207.

Aus der der Darstellung des objektiv religiösen Bewußtseyns vorherrschend zugewendeten Auffassung der Gnadenlehre, die ohne nähere Bestimmung der menschlichen Natur und der menschlichen Freiheit blos die objektive, jeder Freiheit zuvorkommende Seite der göttlichen Gnade in Betrachtung zog, ging von selbst eine Auffassung dieser die Freiheit des Menschen bedingenden Liebe Gottes zu dem Menschen hervor, welche die menschliche Freiheit in ihrem Principe durch die Bestimmung aufheben mußte, daß sie eine durch den Willen Gottes gesetzte Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit lehrte. Aus dieser Lehre ging ein vieljähriger Streit über dieses Verhältniß der göttlichen Prädestination zur menschlichen Freiheit hervor, der in der Ungenügenheit der zu Grunde gelegten wissenschaftlichen Voraussetzungen gleichfalls keine genügende Lösung finden konnte und

in der spätern Eintragung des Zeitverhältnisses und des dasselbe bestimmenden Verhältnisses von Grund und Folge nur immer verwickelter wurde. Indeß hatte die mit der Vorherbestimmung zur Seligkeit eintretende Nöthigung, auch eine Vorherbestimmung zur Unseligkeit und Verdammniß annehmen zu müssen, den Vertheidigern einer absoluten Prädestination immerdar ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg gelegt, eine solche Lehre mit der im Christenthum geoffenbarten göttlichen Liebe in Einklang zu bringen. Nur spätere, tiefere Denker, wie Nikolaus von Cusa, hatten sich bestrebt, eine Lösung dieses durchgreifenden Widerspruches, in welchen eine Lehre der unbedingten Vorherbestimmung des Menschen mit der zugleich behaupteten Lehre von der persönlichen Freiheit treten mußte, zu versuchen, ohne in diesem Bestreben von der Oberflächlichkeit des formalen theologischen Mechanismus gewürdigt und verstanden zu werden. Dieser begnügte sich vielmehr mit der kahlen Ausflucht der Umkehrung des einfachen Causalnexus, indem er behauptete: der Mensch müsse nicht darum so handeln, wie es Gott vorhergesehen, weil es Gott vorhergesehen, sondern Gott sehe die Handlung vorher, weil der Mensch sie in der Zeit wirklich so vollbringe, ohne sich weiter gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, daß sie dadurch das göttliche Wissen von der menschlichen Handlung abhängig machten, obwohl bereits Pomponatius die Anklage dagegen erhoben, daß eine solche Antwort mehr ein Spott, als eine wirkliche Antwort für eine so tief gehende Frage sei. Da aber offenbar die göttliche Gnade ohne die menschliche Freiheit ein Unding, und die menschliche Freiheit ohne eine vorausgehende, dieselbe in ihrem Seyn zur Seligkeit bestimmende Gnade gleichfalls undenkbar wäre, so muß es zwischen beiden doch ein einheitlich harmonisches Verhältniß geben, in welchem eine Alles umfassende und in seinem Ziele bedingende Liebe mit einer durch dieselbe ungetrübten relativen Freiheit zusammengedacht werden kann. Die Lösung dieses Gegensatzes wird gleichfalls wieder in der organischen Bestimmung der wesentlichen Beziehungen derselben

gefunden werden können. Auch hier ist ein subjektives Verhältniß dem objektiven gegenüberstehend und beide einigen sich in einer subjekt-objektiven Einheit des Zieles.

II. Die sonderheitlich wesentliche Beziehung dieses Verhältnisses.

aa. Die subjektive Seite des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zum göttlichen Wissen.

§. 208.

Wendet man die Lehre von einem Alles voraus bestimmenden absoluten göttlichen Willen auf den subjektiv freien Willen des Menschen an, so ist klar, daß dieser subjektive Wille als freier Wille durch den göttlichen Schöpfungswillen bestimmt ist. Ist er aber als freier Wille bestimmt, so ist er mit allen jenen Eigenschaften so bestimmt, die ihn zum freien Willen machen. Hat Gott den freien Willen des Menschen einmal als einen frei seyn sollenden bestimmt, so kann Gott diese von ihm selbst gewollte Bestimmung nicht wieder aufheben wollen, sondern muß dem freien Willen allen und jeden Spielraum der Selbstbestimmung gestatten, welcher zu dieser Freiheit wesentlich nothwendig ist. Zu dieser Freiheit gehört aber nothwendig die Freiheit der Wahl und der aus derselben hervorgehenden Bestimmung des Menschen zum Guten oder Bösen. In dieser Entscheidung kann der Mensch nicht durch den göttlichen Willen in der Nothwendigkeit der Wahl bestimmt werden, wenn die Freiheit des Menschen nicht eine absolute Unmöglichkeit seyn soll. Diese Entscheidung des Menschen wird also auch nicht in ihrer singulären Scheidung als Entscheidung vorher bestimmt, denn der Wille Gottes hat den wählenden Willen des Menschen gewollt, nicht aber die Wahl. Die Wahl ist in ihrer Entscheidung nicht vorher durch Gottes Willen bestimmt; weil sie nicht vor der Entscheidung ist; würde Gott die Entscheidung vorher bestimmen, so wäre die Entscheidung vor dem Willen. Inwiefern Gott irgend etwas weiß, ist es so, wie er es

weiß. Wenn nun Gott die Entscheidung als Entschiedenheit wissen wollte, so wäre sie nicht mehr Entscheidung. Das Nichtseiende ist inwiefern es Gott weiß; nun ist aber die Entschiedenheit noch nicht in der Zeit, ehe sie aus der Entscheidung hervortritt, sie wird vielmehr erst durch die Zeit, also kann sie von Gott auch nicht als ein Seiendes geschaut werden, was sie nicht ist, sondern nur als das, was sie ist, als ein Werdenkönnendes. Soll also nicht das von Gott primitiv gesetzte Verhältniß des schaffenden Willens, der Alles als das erkennt, was es ist und seyn soll, durch ein secundär in den absoluten Willen Gottes eingetragenes Verhältniß aufgehoben werden, so kann ein die menschliche Freiheit aufhebender vorher bestimmender Wille in Gott nicht gedacht werden.

bb. Die objektive Seite des Verhältnisses der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit.

§. 209.

Betrachtet man das Verhältniß der göttlichen Liebe und Freiheit von seiner objektiven, aus dem absolut göttlichen Wesen in die relative Welt hereinbrechenden Bewegung, so ist klar, daß wir kein höheres Merkmal der Offenbarung Gottes an die Creatur für jede Form dieser Offenbarung haben können, als den alle andern möglichen und nothwendigen Gründe in sich einschließenden höchsten Grund der göttlichen Freiheit und Liebe. Die absolute göttliche Freiheit muß daher auch als der höchste Erklärungsgrund aller Offenbarung Gottes an die Menschen betrachtet werden. Jede Nothwendigkeit die wir in Gott denken, ist keine Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, sondern eine Nothwendigkeit unsers Denkens. In absoluter Weise kann von Gott durchaus nicht gesagt werden, daß er mußte sich offenbaren oder schaffen, nur in relativer Weise kann von ihm gesagt werden, daß er sich offenbaren und schaffen wollte, daß das durch die Schöpfung gesetzte Verhältuiß für alle daraus abgeleiteten Verhältnisse, in wie weit sie auch durch die göttliche Gnade dem geschaffenen Wesen zufließen konnten, nothwendig

bestimmend seyn mußte. Es kann also weder absoluter, noch relativer Weise von Gott gesagt werden, daß er die Entscheidung des freien, individuellen Willens voraus wissen, voraus bestimmen muß, sondern nur daß er sie in ihrer Möglichkeit vorher wissen und vorher sehen kann; es wäre gewagt zu behaupten Gott müsse sich jede einzelne Willensentscheidung des Menschen vorher denken, müsse überhaupt mit entschiedener individueller Bestimmtheit dieselbe denken, ehe sie geschehen ist. Wenn er nun etwa diese individuelle Entscheidung, ehe sie geschehen ist, nicht denken wollte, wo liegt nun der Grund in dem göttlichen Wesen, daß er sie denken müsse? Offenbar läßt eine solche Nothwendigkeit, die in der menschlichen Form des nothwendigen Denkgesetzes, das aus dem Verhältnisse des Denkens zur äußern Natur hervorgeht, ihren Grund hat, sich nicht in Gott eintragen, ohne in dieser Eintragung das Gesetz des Denkens selbst zu verletzen, welches in dem Causalnexus aller Dinge nur die Abhängigkeit derselben von einander, in wie fern sie alle von einer absolut bedingenden Macht abhängig seyn müssen, nicht aber die Abhängigkeit der bedingenden Freiheit von der nothwendigen Bedingtheit der Dinglichkeit erkennen kann. Eine solche Eintragung der Nothwendigkeit in Gott beruht daher einfach auf der Verwechslung des subjektiven Erkenntnißgrundes mit dem objektiven. Wie aber in Gott weder eine objektive noch eine subjektive Nothwendigkeit angenommen werden darf, so darf ebensowenig das Zeitverhältniß der nothwendigen Aufeinanderfolge des Vor- und Nachher in ihm eingetragen werden; ein Vorauswissen Gottes im Sinne des zeitlichen Vorhergehens ist daher in Gott schlechterdings undenkbar. Inwiefern sein Wissen ein ewiges ist, ist es allumfassend ohne Trennung und ohne Nacheinander der Erkenntniß; das Verhältniß der Zukunft, und der von ihr durch die Gegenwart geschiedenen Vergangenheit ist ein nothwendiger Grund der relativen Unwissenheit und nicht des absoluten Wissens. Gottes Wissen liegt über aller Zeit und umfaßt und bestimmt die Zeit in ihrer Allmöglichkeit, ohne von der sonderheitlichen und individuellen Nothwendigkeit derselben gefaßt und in den

Bereich dieser Nothwendigkeit herabgezogen werden zu können. Die zeitliche Folge kann daher durchaus nicht bestimmend für das göttliche Wissen seyn und jede Erklärung dieses göttlichen Wissens und Wollens, welche auf der Vorstellung der zeitlich nothwendigen Folge beruht, ist insoweit nothwendig falsch, als sie von dieser äußerlichen Bedingtheit der zeitlichen Gränze beherrscht wird. Wie aber Gott über dem Nacheinander der Zeit schwebend nicht in das Nichtseyn des vorübergehenden Augenblickes eintreten kann, ebenso muß er auch über der in dieser zeitlichen Negation bestimmten Scheidung und Individualität der Einzelndinge seiend gedacht werden. In Gott kann keine dingliche Besonderheit eintreten; die individuelle Geschiedenheit der Einzelnmomente, in welche das Leben des Menschen zerfällt, bestimmt ihn daher auch nicht in seinem Wissen. Die Einzelnheit wird als solche durch das nothwendige Gesetz von Zeit und Raum bestimmt. Diese Gesetze selbst aber sind in der unendlichen Möglichkeit aller Einzelnbestimmungen, die aus ihrer Wirkung aufeinander und auf das Leben hervorgehen können, von Gott bestimmt. Jede Möglichkeit ihrer Wirkung ist daher durch den gesetzgebenden Willen des Schöpfers bedingt und kann daher nicht wieder vermöge ihrer Bedingtheit den bedingenden Willen bedingen. Die Vorstellung eines Eingehens Gottes in alle Einzelnheit der bedingten Naturerscheinungen und körperlich menschlichen Verrichtungen führt nothwendiger Weise zum rein Absurden.

cc. Subjekt-objektives Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit.

§. 210.

Wenn wir nun einerseits Gott in ewiger und unausdenkbarer Erhabenheit über das Nebeneinander und Nacheinander der Zeit und des Raums und über aller Nothwendigkeit der äußerlich geschiedenen Wirkungen des rohen Stoffes, wie über aller Nothwendigkeit des subjektiven Denkgesetzes erhaben denken müssen, so bleibt darum eine Beziehung der in der Individualität

der Naturerscheinung äußerlich bedingten, freien, einzelnen Handlung des Menschen zu der freien Liebe Gottes demohngeachtet möglich, ohne daß bei einer solchen Erklärung der subjektiv individuellen Freiheit in das absolute Wissen und Wollen Gottes irgend eine unangemessene Vorstellung eingetragen werden müßte. Vielmehr liegt gerade in der freien Handlung des Menschen, welche durch ihre Freiheit mit der Unendlichkeit des Wollen- und Liebenkönnens und durch ihre Aeußerlichkeit mit der Individualität der Erscheinung zusammenhängt, der Schlüssel, welcher allein den Zugang zur Erklärung dieses geheimnißvollen Zusammenhanges von absoluter Freiheit und absoluter Nothwendigkeit eröffnet. Weil Gott den relativ freien Wesen das nothwendige Naturgesetz als den äußerlichen Grund ihrer relativen Freiheit gegeben und diese Freiheit daher mittelbar mit der göttlichen Liebe und mittelbar mit der äußern Erscheinung zusammenhängt, ist damit auch ein mittelbares Absehen Gottes auf die Unfreiheit denkbar, ohne daß darum Gottes unmittelbares Wesen durch diese mittelbare Bezugnahme auf die bedingten Wesen getrübt würde. Indem Gott den Menschen den Bereich des Naturlebens zum Boden ihrer freien Bildung angewiesen, hat er in seiner allumfassenden Unendlichkeit für jede endliche Möglichkeit der individuellen Freiheitsbestimmung des menschlichen Willens Sorge getragen. Alle Möglichkeiten der zeitlichen Erscheinung und Dinglichkeit sind daher in Gottes unendlichem Wollen und Wissen in dieser Möglichkeit enthalten, in der sie allein unendlich sind. Wie er daher den einzelnen möglichen Entwicklungen schaffend ihre Gebiete angewiesen, auf denen sie nach den sie belebenden Gesetzen sich entwickeln konnten und mußten und all diesen Geschlechtern des Lebens einen freien Einigungspunkt in dem Menschen gegeben hatte, durch welchen sofort die weiteren auf diesem Grunde möglichen Gestaltungen der Freiheit fortgebildet werden sollten, ruhte er. Nun trat der Zeitpunkt der Entscheidung der menschlichen Freiheit ein, für deren Entwicklung die unendliche Reihe der Endlichkeiten allein geschaffen seyn

konnte. Wie sich nun der Mensch entscheiden mochte, änderte er dadurch nichts in dem alle Möglichkeiten umfassenden Plane und Wissen Gottes. Gott mußte nicht in die Scheidung des menschlichen Willens eingehen, weil er über aller Trennung ist, sondern der Mensch konnte den ewigen Rathschluß der göttlichen Offenbarung an ihm nur mehr in der Geschiedenheit und der durch seine Entscheidung hervorgerufenen Bedingtheit erkennen, in welcher die ewige Offenbarung Gottes dem zeitlich bestimmten Menschengeschlechte erscheinen konnte. Dasselbe Verhältniß, wie für das ganze Menschengeschlecht, besteht auch für jeden einzelnen Menschen; er bestimmt nicht das göttliche Wissen durch seine Entscheidung, sondern nur sich innerhalb dieses Wissens in der Nothwendigkeit seines Verhältnisses zu der allumfassenden Erkenntniß Gottes. Indem Gott alle endlichen Möglichkeiten zugleich umfaßt, ist jede sonderheitliche Entscheidung des Einzelwillens innerhalb dieser umfassenden Unendlichkeit; indem sich aber der Mensch zu einer sonderheitlichen Bestimmung entschließen muß, weil er nicht wie Gott in der Unendlichkeit besteht, trägt er das Einzelne in sich, aber nicht in Gott ein, der alle Möglichkeiten, auch diejenigen, die der Mensch nicht erwählt, zugleich sieht, während der Mensch nur das begreift, was er mit singulärer Entscheidung ergreift. Durch dieses Ergreifen der einzelnen Bedingtheit des Lebens wird der menschliche Wille in ein nothwendiges Verhältniß gebracht, in welchem er mittelbar in äußerlich bestimmter Form seine Freiheit begränzt und in dieser äußeren Gränze doch wieder durch die ihm gebliebene Freiheit der Liebe Gottes sich zuwenden kann, die dann durch die Pforte der menschlichen Sehnsucht und Liebe in den Menschen eintretend und seiner sich erbarmend auch der von ihm eingegangenen äußeren Nothwendigkeit und Bedingtheit sich annimmt.

III. Einheitliche Anwendung des Verhältnisses der göttlichen Freiheit zur menschlichen in der letzten Bestimmung des Menschen.

§. 211.

Wenn wir nun das Verhältniß der göttlichen Freiheit zur Aeußerlichkeit und Endlichkeit der dinglichen Welt in dem mittelbaren Zusammenhange mittelst der menschlichen Freiheit uns denken; so wird auch dieses Verhältniß des Wissens Gottes von einer außer ihm vorgehenden zeitlichen Entwicklung ebenso wie das Eingehen Gottes in das Schaffen einer zeitlich bedingten Welt durch die persönliche Freiheit des Menschen erklärbar. Das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit erscheint somit gerade dadurch, daß sie die menschliche Freiheit bedingt, in ihrer Offenbarung an diese Freiheit durch dieselbe bestimmt. Diese Bestimmung aber ist keineswegs durch den Menschen in Gott gekommen, sondern von Gott gewollt, in wie fern er die menschliche Freiheit wollte. Gottes Liebe will die menschliche Freiheit in allen ihren Zugängen besuchen und ist dem Menschen darum von allen Seiten und immer nahe. Der Mensch aber kann dieselbe nur empfinden und finden, in wie fern er sie in sich eintreten lassen will, weil das Erkennen der Freiheit und Liebe nur wieder durch Freiheit und Liebe möglich ist. Das Gesetz der Freiheit ist darum auch allein das erklärende Princip dieses Verhältnisses, die Anwendung jedes andern Maßstabes führt nothwendig zum Pantheismus; eine totale und absolute Prädestination der Creatur zu einer ihr durch einen Willen außer ihr absolut vorgezeichneten Bestimmung kann nur als nothwendige Emanation, als Entwicklung des göttlichen Seyns und nicht als Erfüllung des göttlichen Willens in der Zeit dargestellt werden. Kann jedes Geschöpf durch den Schöpfer gezwungen werden, eine letzte unabänderliche Bestimmung in sich eintragen zu lassen, so hört das Geschöpf auf, eine freie Bestimmung zu haben; hat aber jedes Geschöpf eine nach allen Seiten nothwendige Be-

stimmung, dann ist die Gesammtheit der Schöpfung selbst blos noch eine nothwendige Bestimmung Gottes und hat aufgehört, freie Schöpfung zu seyn. Eine nothwendige Schöpfung aber ist Identifikation des Schöpfers mit seinem Werke durch die Nothwendigkeit. Eine nach allen Seiten von Gott mit Nothwendigkeit gesetzte Bestimmung, eine totale Prädestination ist also nur im Pantheismus denkbar; von einer Seite aber wird die Bestimmung des Geschöpfes immer eine abhängige seyn müssen, weil das Geschöpf sich nicht selbst zum Seyn, sondern nur seinen Willen im Seyn bestimmen kann. Die Möglichkeit seiner Entwicklung und seines Zieles, über welches das Geschöpf nicht hinaus kann, bleibt daher allerdings nothwendig von einem höheren Willen bestimmt. Das Maaß der Kräfte der Creatur wird durch den Schöpfer bestimmt und ebenso das mittelst dieses Maaßes erreichbare Ziel. Würde aber auch die Entscheidung und Anwendung dieser Kräfte in gleicher Weise bestimmt seyn, würde dem Geschöpfe jede eigne Entscheidung genommen seyn, so wäre ihm auch die Möglichkeit genommen, diese Kräfte zum Guten oder Bösen anzuwenden; und Gutes und Böses ist entweder gar nicht oder es ist in Gott, sobald auch diese freie Bestimmung des Geschöpfes geleugnet wird. Indem aber Gott dem Menschen auch eine eigne freie Bestimmung überläßt, kann man darum noch nicht sagen, daß Gott durch diese den Menschen eingeräumte Macht, sich selbst für etwas bestimmen zu können, in seiner Macht und in seinem Wissen beschränkt werde, weil er ja jetzt warten müsse, bis der Mensch sich entschieden habe, also eine Veränderung in sein Wesen eintrage, weil er mit der täglich sich ändern könnenden Entscheidung des menschlichen Willens nun auch täglich etwas Neues erfahre: diese aus rein sinnlichen Vorstellungen entlehnte Anschauung ist durch die Erklärung des alle Möglichkeiten umfassenden göttlichen Wissens bereits abgewiesen, in wie fern diese Anschauung in dem Versuche besteht, die zeitliche Vorstellung in die Anschauung überzeitlicher Verhältnisse einzutragen. Andrerseits aber wird wohl nicht geleugnet werden wollen, daß

eine solche in ihrer Einzelheit nicht in Gott an sich seiende Neugestaltung des Verhältnisses des einzelnen Willens zur allgemeinen Bestimmung allerdings eintreten muß, wenn nicht ein Gericht Gottes über die Menschen und am Ende aller irdischen Umgestaltungen, ein letztes Gericht als etwas rein Ueberflüssiges und Außerwesentliches erklärt werden soll.

2. Die Lehre von der natürlichen Entscheidung des Willens in der äußerlichen Bestimmung der freien Handlung durch die zeitliche That.

α. Allgemeine Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch die That.

§. 212.

Durch die richtige Darstellung des Verhältnisses der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit wird uns die Erkenntniß, daß der Wille Gottes als ein absolut freier nicht in die Trennung der natürlichen Gegensätze des Lebens eingeht und sich eben dadurch von dem relativ freien Willen unterscheidet, welcher in die Sonderung und Scheidung des natürlichen Lebens eingehen muß. Der Wille des Menschen kann der Besonderheit der sinnlichen Erscheinung gegenüber nicht indifferent bleiben, weil er nur mittelst seiner Wirkung auf diese Erscheinung wirklicher Wille ist; indem er nun die Kräfte der eignen Natur bestimmend, diesen im Verhältniß zu der sonderheitlichen Erscheinung, durch welche er der Eigenmacht seiner Kräfte sich bewußt wird, eine bestimmte Richtung geben muß, wird sein Wille in der Beziehung dieser Thätigkeit zur äußern momentanen Erscheinung zur äußerlich und zeitlich bestimmten That. Diese That geht mit Nothwendigkeit aus dem Zusammenstoß der äußern Erscheinung mit dem menschlichen Bewußtseyn hervor. Ob der Mensch die äußere Erscheinung als Mittel seiner freien Selbstbestimmung durch die ihm eignen Thätigkeiten benützt oder nicht, so hat er dennoch in beiden Fällen die Richtung seines Willens entschieden, sobald die Erscheinung zum Bewußtseyn seiner unterschiedenen Bestimmungsfähigkeit gekommen ist. Daß der Mensch

im Momente, in dem er thätig seyn könnte, es nicht ist, auch dieß ist Entscheidung seines Willens, ist äußere Bestimmung seines Freihandelnkönnens, ist, wenn keine positive That, eine negative Un= oder Missethat. Der Mensch kann der Natur gegenüber in keinem Falle unentschieden bleiben. Dieß geht einerseits aus dem nothwendig unterschiedlichen Verhältnisse der momentanen Erscheinung, andrerseits aber aus dem einheitlichen Ziele des seine Thätigkeit bestimmenden Gesetzes der Freiheit, aus der Liebe zu Gott hervor. Gerade durch den Gegensatz der sonderheitlichen Erscheinung wird in dem Menschen das Bewußtseyn des Gegensatzes und durch denselben auch das Bewußtseyn vom Gegensatz des Gegensatzes, das Bewußtseyn der höchsten Einheit geweckt. Die äußere Erscheinung der Natur steht daher dem Menschen als nothwendige Grundlage seines Handelns und somit auch als nothwendige Grundlage seiner Freiheit zur Seite. Ohne dieselbe würde er keinen Gebrauch von seiner Freiheit machen können, weil keine Unterscheidung von Freiheit und Unfreiheit in ihm möglich wäre. Dadurch aber, daß er von der Naturerscheinung zur sonderheitlichen Entscheidung seines Willens genöthiget wird, ist er in den vollen Gebrauch seines Willens, in die Möglichkeit seiner Entscheidung für das Höchste, in die Möglichkeit, Gott lieben zu können, gesetzt. Jedes Abweisen der einzelnen Möglichkeit der Entscheidung ist daher ein Abweisen der Liebe des Höchsten; jede Nichtanwendung der natürlichen Kräfte eine Verleugnung der nur durch dieselben erreichbaren freien und höchsten Bestimmung des Menschen. Indem daher der Mensch in dieser äußeren Entscheidung seines Willens die Natur zum Mittel seiner Entscheidung gebraucht, kann er gerade durch seine Gebundenheit an die Natur von derselben sich frei machen, in wie weit er sich ihrer als Mittel der Offenbarung seiner Liebe bedient. Ein Verleugnen der Natur durch den menschlichen Willen kann also dem Gebote der christlichen Liebe gegenüber nur in dem Sinne des richtigen Gebrauches derselben verstanden werden. Um das Höchste zu suchen und zu lieben,

darf der Mensch allerdings nicht die Natur und die äußere Erscheinung zum Ziele seiner Thätigkeit machen und muß insofern von der äußeren Erscheinung absehen, um durch dieses Absehen ein Höheres als das Ziel seiner Thätigkeit zu bestimmen. Dieses Ziel aber als Absicht von dem unterscheidend, von welchem er abgesehen, muß er nothwendig auch dieses andre mit in den Bereich seiner Thätigkeit als Mittel, durch welches er die Möglichkeit nach einem freien Ziele in einer unfreien Natur zu streben besitzt, einschließen. Er kann die Natur nicht verleugnen als nothwendiges Mittel seines Strebens, wenn er nicht seine Thätigkeit aufgeben und mit dem aufgegebenen Mittel auch das Ziel seines Strebens verleugnen will.

In demselben Sinne ist die durch das Gebot der Liebe Gottes geforderte Selbstverleugnung zu verstehen. Der Mensch verleugnet die Natur und sich selbst, in wie fern er seinen Willen durch die Liebe an das höchste Ziel seines Strebens anknüpft, und jedes andre mögliche Ziel seiner Thätigkeit als Ziel derselben aufgibt, um das höchste allein zu wollen. Ein solches Verleugnen der Natur und des eignen Willens, in wie fern beide nicht das Ziel, sondern blos Mittel und Grund der freien Thätigkeit seyn können, ist eben nur die höchste Position beider in einem Höheren; sich und die Natur auf diese Weise verleugnen, heißt sich und die Natur in rechter Weise im höchsten Gesetze setzen.

β. Die Scheidung des Gegensatzes von Gut und Bös in der sonderheitlichen Bestimmung der freien Handlung durch die zeitliche That.

§. 213.

Durch die Trennung der äußerlichen Erscheinung in ihre sonderheitlichen Momente wird der menschliche Wille, der im Grunde seines natürlichen Bestandes auf die Wahrnehmung der einzelnen Erscheinung zur ersten Bestimmung seines Bewußtseyns angewiesen ist, mit Nothwendigkeit zur Unterscheidung der wahrgenommenen Erscheinung von seinem wahrnehmenden Bewußt-

seyn gedrängt. Mit dem Momente, da in ihm dieses unterschiedliche Bewußtseyn seiner selbst von der äußeren Erscheinung eintritt, entsteht in ihm die weitere Nothwendigkeit, diesen Verhältnissen der Außenwelt eine bestimmte Beziehung zum eignen Selbstbewußtseyn zu geben. Seine Wahrnehmung selbst wird mit diesem Moment zum Akt seines Bewußtseyns, der seinem Willen zugerechnet werden muß, und das menschliche Bewußtseyn in seinem Verhältniß zur äußeren Erscheinung zurechnungsfähig erscheinen läßt. Dieses nothwendige Verhältniß der Außenwelt zum menschlichen Bewußtseyn erzeugt aber nothwendig eine zweifache Möglichkeit der Beziehung der Außenwelt zu sich, indem die Außenwelt den Menschen zur Entscheidung drängt, kann er diesem Drange sich hingebend das nothwendige Mittel seiner Entscheidung zum Ziele derselben machen und dem Momente die Macht über sich einräumen, die er durch das Streben nach einem höheren Ziele über den Moment gewinnen konnte. Sobald nämlich ein höheres Gesetz überhaupt als möglicher Anknüpfungspunkt für seinen freien Willen ihm geoffenbaret worden, steht ihm ein zweifaches Gesetz gegenüber, von welchen beiden Gesetzen eines an seinen Willen gerichtet, das Ziel, ein anderes an seine Natur gerichtet, das Mittel seiner Freiheit bestimmt; zwischen beiden steht der menschliche Wille in unentschiedener Mitte und muß sich nun entscheiden, weil er, sobald er beide wahrgenommen, einerseits ihres Gegensatzes sich bewußt geworden ist und andrerseits das Eintreten dieser Wahrnehmung nicht zu umgehen vermag. Nun fordert das seinem Willen gegenüber stehende Gesetz ein Aufgeben des natürlichen Willens in der Liebe zu einem Höheren. Diese Forderung ist keine Nöthigung und darum kann der Wille des Menschen diesem Ansinnen auch widerstreben und seinen Willen dadurch poniren wollen, daß er ihn nicht in Einheit mit dem gesetzgebenden Willen bethätigt, sondern in Widerspruch mit demselben. Bethätigen muß er seinen Willen, aber welche Richtung er seiner Thätigkeit gibt, das hängt von seiner Entscheidung ab.

Mit dieser Entscheidung wird daher der Gegensatz der natürlichen Erscheinung, der als ein an sich nothwendiger gut ist, in den moralischen Gegensatz, in den Widerspruch des Willens eingetragen und in diesem geht aus der nothwendigen Scheidung der Dinge in ihre natürlichen Gegensätze, der Gegensatz in der Freiheit, der Gegensatz von Gut und Bös hervor.

So wie die Möglichkeiten einer Entscheidung eines relativen Willens im subjektiven Bewußtseyn gegeben sind, muß auch diese Entscheidung und mit ihr der Gegensatz von Gut und Bös in die Welt eintreten. Dieser Gegensatz kommt folglich rein durch die Entscheidung des menschlichen Willens in die Welt und der mögliche Ursprung des Bösen liegt daher erst im relativen Willen der geschaffenen Creatur, welche in der Richtung ihres Willens eine Abwendung von Gott und in dieser Abwendung das Böse im Willen hervorrufen kann. Jede Trübung des von Gott gesetzten primitiven Verhältnisses geht daher nothwendig aus dem relativen Willen hervor und nicht die mangelhafte Erkenntniß erzeugt einen mangelhaften Willen, sondern aus einem verkehrten Willen geht der Irrthum in der Erkenntniß hervor. Wie aber das Böse aus dem relativ freien Willen entspringt und nur außer Gott seinen möglichen Bestand hat, so bleibt es auch wieder im Willen beschlossen, ohne in das göttliche Seyn und Wesen übergreifen zu können, von dem es nothwendig ewig ausgeschlossen bleibt. In wie fern aber der Wille das natürliche Daseyn bestimmt, trägt er durch seine mögliche Abkehr von dem göttlichen Willen das Böse und die Sünde in sich und in seinen natürlichen Zusammenhang mit der Welt, und dadurch auch in den Zusammenhang dieser mit ihm das Uebel ein. Diesen von dem Menschen in die Natur eingetragenen Zustand kann aber der einzelne Mensch in seiner Abhängigkeit von der Natur nicht durch den einzelnen Willensentschluß wieder aufheben, sondern dieses Uebel kann nur durch eine göttliche Lösung und Erlösung des Menschen-

geschlechtes von der Menschheit genommen werden und, in Folge dieser Erlösung der Menschheit, von dem einzelnen Menschen, der in der Liebe des Erlösers von der Macht der Sünde sich befreit und dem das Uebel außer ihm in dieser Liebe selbst zum Heile gereichen muß, und am Ende der zeitlichen Scheidung von Gut und Bös von der ganzen Natur, in wie weit diese mit der zu Gott zurückkehrenden Schaar der erlöseten Menschen geeiniget wird.

γ. Der einheitliche sittliche Werth der einzelnen zeitlichen That.

§. 214.

In dem Zusammentreffen der äußeren Bedingung des Willens mit dem subjektiven Bewußtseyn ist die einzelne Entscheidung des die menschliche Thätigkeit bestimmenden Willens allerdings nothwendige Folge dieser Wechselwirkung. Aus jeder Wirkung der äußeren Verhältnisse auf das subjektive Bewußtseyn geht in nothwendiger Folge die einzelne Gestaltung des Freihandelnkönnens in der That hervor. Diese einzelne momentane Offenbarung der freien Bestimmung des Willens in seiner nach Außen bestimmten Thätigkeit trägt daher nothwendig auch den Charakter dieser doppelten Beziehung und ihrer momentanen Einigung an sich. In ihrer Beziehung zu dem Willen ist jede einzelne That allerdings in ihrer Richtung gut oder bös. Diese Richtung selbst aber wird durch den nothwendigen Moment auch wieder in ihrer Bedeutung bedingt. Der Mensch ist in dem Moment des vergleichenden Bewußtseyns zwar allerdings der äußern Wahrnehmung mit Nothwendigkeit sich bewußt, aber nicht mit gleicher Bestimmtheit des höchsten Zieles derselben und der richtigen Anwendung des äußeren Verhältnisses zu diesem Ziele. An der äußeren That haftet die Zweiseitigkeit ihrer natürlichen und sittlichen Beziehung. Beide Beziehungen sind nie ganz von einander zu trennen in dieser singulären Bethätigung des Willens nach Außen. Die äußerliche That ist daher stets gemischter Natur und von ihr auf die Absicht

des Handelnden kein nothwendiger Schluß möglich. Der in dem zerrütteten Zustand der Natur mögliche Irrthum kann den Menschen täuschen, daß er sich in einzelnen Fällen zwischen Mittel und Zweck nicht richtig entscheidet, ja es ist sogar eine nothwendige Erfüllung der natürlichen Kräfte in ihren Fähigkeiten die unvermeidliche Voraussetzung der gänzlich freien mit vollem Bewußtseyn zu ergreifenden Entscheidung. Ehe der einzelne Mensch die nothwendigen Entwicklungsstufen seiner natürlichen Entscheidung durchlaufen, ist er für die einzelne Bethätigung seiner Kräfte nach Außen nicht ganz zurechnungsfähig. Zuerst muß er die Gränzen seiner Natur erfassen, ehe er das durch dieselbe erreichbare Ziel mit voller Entschiedenheit des Willens in's Auge fassen kann. Wie der Mensch mit der ersten negativen Entscheidung seines subjektiven Bewußtseyns von der Außenwelt die erste Vorbedingung zur Zurechnungsfähigkeit seines freien Handelns erreicht hat, so muß er den vollen Drang der natürlichen Mittelbarkeit seines Lebens über sich ergehen lassen, ehe er die letzte Vorbedingung seiner vollen Zurechnungsfähigkeit gleichfalls erreicht. Der Mensch liegt in den Banden seiner Natur und muß auch eine natürliche Bildung durchlaufen, um des übernatürlichen Zieles aller natürlichen Thätigkeit sich vollkommen bewußt zu werden. Eine immer auf die einzelne That und ihren moralischen Werth sich berufende Sitten- und Splitterrichterei, die nie die Gesammtheit der natürlichen Kräfte und der innern Richtung des Willens in diesem Anhalten an die Einzelnheit und Aeußerlichkeit zu erkennen vermag, ist stets Pharisäismus. Eine sogenannte sittliche Bildung des Menschengeschlechtes, welcher die Entwicklung der natürlichen Kräfte unberücksichtigt läßt und ein immerwährendes Spioniren nach der einzelnen Willensentscheidung in jeder einzelnen Handlung lehrt, statt das Bewußtseyn auf das allgemeine und auf das einheitliche Ziel alles Strebens in der Liebe zu richten, muß nothwendig zur höchsten Unnatur, zur Mißkennung des mittelbaren Strebens des menschlichen Willens,

zur Entäußerung der Ausbildung aller natürlichen Kräfte, zur Ohnmacht des Geistes und zur eigentlichen Muthlosigkeit des Willens, zum Verlust der wahren Liebe führen.

Diese Richtung zur moralischen Selbstqual ist durch jene Moral, welche von den Scholastikern blos die Vernachlässigung psychologischer Kenntnisse angenommen, ihre spekulative Tiefe aber nicht vergessen, sondern nie verstanden hat, in unsere Zeit eingetragen worden und hat in ihrer falschen unnatürlichen Sittenrichterei unsere Zeit bis in den tiefsten Grund entsittlicht. Aber nicht blos in der nothwendigen Verbindung der Natur mit der Freiheit in der Menschenthat, sondern auch in der zweifachen Beziehung jeder einzelnen That, hinsichtlich des innern Grundes und der äußern Erscheinung, liegt die Möglichkeit eines ganz verschiedenen Werthes von äußerlich ganz gleichen Thaten. Ein und dieselbe That kann je nach der Subjektivität oder Objektivität ihrer Auffassung gerade den entgegengesetzten sittlichen Werth haben. Eine objektiv gute That kann subjektiv böse, und eine objektiv böse That subjektiv gut seyn. Der Mensch kann ein von dem göttlichen Gebote vorgeschriebenes Werk, dessen Ausübung somit objektiv gut seyn muß, mit einem höchst selbstsüchtigen Willen verrichten, er kann aber auch in den Fall kommen mittelst eines irrenden Bewußtseyns mit einer subjektiv ganz guten Absicht ein positives Gebot zu übertreten. Hinsichtlich der äußern Erscheinung kann daher jede Einzelnthat gut und böse zugleich seyn; in einem gewissen Sinne kann man sogar sagen, daß der Mensch, so lange er nicht zum vollen Gebrauche und allseitigen Bewußtseyn aller seiner natürlichen Kräfte gekommen ist, auch die volle Entschiedenheit zwischen gut und bös nicht in seine einzelnen Handlungen eintragen kann, sondern daß an den meisten bösen Handlungen immer noch ein Zug des Guten oder wenigstens des Unentschiedenen der natürlichen Unfreiheit zurückbleibt, ebenso wie auch der besten Handlung noch immer die menschliche Schwäche und Unvoll-

kommenheit anklebt. Ganz gute und ganz böse Handlungen mit dem Maßstab objektiver Gesetzmäßigkeit unterscheiden zu wollen, ist die verkehrteste von allen Unternehmungen eingebildeter Weisheit.

3. Die Lehre vom Gewissen.

α. Allgemeine Bestimmung des Gewissens.

§. 215.

Kann auch die einzelne That des Menschen in ihrer äußeren Erscheinung nicht einfach in den Gegensatz von Gut und Bös eingetragen werden, so muß dagegen die innere Beziehung zum Bewußtseyn allerdings einen Gegensatz in dem Bewußtseyn hervorrufen, weil der Mensch, in so fern er in der einzelnen Handlung des bestimmenden Willens sich bewußt ist, auch seiner auf irgend ein Ziel gerichteten Absicht sich bewußt seyn muß. Dieses Bewußtseyn ist ein durch seine Natur selbst nothwendig bestimmtes, in so weit als die menschliche Natur durch das Bewußtseyn der bestimmenden Freiheit wenigstens negativer Weise eines höchsten freien Zieles sich bewußt ist. Jede Rückwirkung des äußeren Verhältnisses auf das innere Bewußtseyn in der möglichen Anwendung der freien Thätigkeit auf die Aeußerlichkeit erzeugt daher mit innerer Nothwendigkeit ein Wissen von dem durch den freien Willen bestimmten Verhältnisse der subjektiven Freiheit zur Aeußerlichkeit. Jede einzelne Entscheidung beruht auf einer vorausgehenden Unterscheidung und erzeugt daher nothwendig auch eine nachfolgende Unterscheidung des dem entscheidenden Willen in der einzelnen Handlung vorschwebenden Zieles. Jede mit Wissen und Willen eingeschlagne Abweichung von dem höchsten möglichen Ziele der menschlichen Thätigkeit ist eine Verletzung des freien Zieles dieser Thätigkeit selber und trägt sich daher als unvermeidliche Empfindung in das durch diese Thätigkeit vermittelte subjektive Bewußtseyn ein. Dieses dem Menschen durch das

nothwendige Verhältniß von Freiheit und Unfreiheit in der Anwendung seiner subjektiven Thätigkeit innewohnende unmittelbare Wissen von der Richtung des Willens ist nothwendiges Eigenthum des freien Selbstbewußtseyns. Dieses unmittelbare Bewußtseyn von dem durch den freien Willen in uns bestimmten Verhältnisse unserer Thätigkeit in der einzelnen Handlung nennen wir wegen der demselben innewohnenden, allgemeinen und unmittelbaren Gewißheit das Gewissen. Das Gewissen ist folglich im subjektiven Sinne allgemeines und unmittelbares Bewußtseyn von der Entscheidung des Willens in uns, aus welchem die einzelne Handlung als unmittelbare Folge hervorgeht.

Das Gewissen ist daher ein nothwendiger Erbtheil des ganzen Menschengeschlechtes und muß jedem Menschen durch das natürliche Verhältniß der Freiheit zum äußern Daseyn innewohnen. Weil aber diesem Selbstbewußtseyn nothwendig auch ein negatives Gottesbewußtseyn beiwohnt, welchem in jeder einzelnen Entscheidung die Möglichkeit eines höchsten persönlichen Zieles vorschwebt, so muß diesem Bewußtseyn von der freien Selbstbestimmung in der einzelnen Handlung in objektiver Richtung auch die Gewißheit der Richtung innewohnen, welche der menschliche Wille gegenüber diesem objektiven höchsten Ziele seines Strebens eingeschlagen hat. Da aber mit diesem negativen Gottesbewußtseyn auch das der Abhängigkeit der eignen Natur von einem höheren Gesetze unvermeidlich verbunden seyn muß, so entsteht in dieser objektiven Beziehung in dem allgemeinen und unmittelbaren Bewußtseyn der in der Handlung freigewollten Entscheidung auch das unmittelbare Bewußtseyn der Verantwortlichkeit des sich mit Freiheit bestimmenden Willens für jede einzelne Handlung von einem höhern, mächtigern und in erster Voraussetzung bestimmenden Willen, von dem der menschliche Wille in seinem Seyn sich abhängig weiß. In objektiver Beziehung können wir daher das Gewissen das unmittelbare Bewußtseyn von der Ver-

antwortlichkeit des persönlichen Willens für die freigewollte That nennen. Sobald nun diesem freien Willen ein positives Gesetz gegenüber tritt, wird dieses Bewußtseyn für die Verantwortlichkeit der That eine bestimmte *Form* erhalten und zum Wissen der Entscheidung des Willens in Hinsicht auf ein objektives Gesetz werden. Dieses Wissen der durch die Willensentscheidung geschehenen Uebertretung oder Nichtübertretung objektiv verkündeter und subjektiv erkannter Gesetze wird aber in der Aeußerlichkeit seiner Beziehung zu einem äußerlich gegebenen Gesetze nicht *die innere Richtung* des Willens bestimmen, so lange mit dem *objektiven Gesetze nicht die höchste Einheit und Tiefe des subjektiven Bewußtseyns in der höchsten Offenbarung des höchsten freien Zieles zugleich gesetzt ist.* Dieses *Gesetz*, welches subjektiv und objektiv zugleich einheitlich bestimmend und erschöpfend ist und alle Abweichung des Willens, wie alle richtige Entscheidung desselben in höchster Einheit bestimmt ist *das Gebot der Liebe*, durch welches die höchste Vollendung der subjektiven Kräfte mit der höchsten objektiven Offenbarung eines göttlichen Gesetzes zugleich gegeben ist. In dem Verhältniß zu diesem Gesetze wird das Gewissen vollkommen bestimmt und wird zum unmittelbaren Bewußtseyn von der in der Einzelnthat durch den freien Willen eingeschlagenen Richtung zur Liebe des Höchsten. Diesem höchsten Bewußtseyn gegenüber erscheint sowohl die objektive Bestimmung des Gewissens durch das äußere Gesetz, wie die subjektive Bestimmung desselben in dem Bewußtseyn eines freien und möglich höchsten Zieles der menschlichen Thätigkeit als ein blos *negatives* und *nur in dem durch das positive höchste Sittengesetz bestimmten Bewußtseyn ist das wahrhaft positive Gewissen begründet.*

β. Die einzelnen subjektiven Beziehungen des Gewissens.

§. 216.

Weil das Gewissen aus der nothwendigen Wechselwirkung der freien Thätigkeit des Menschen auf die äußere Natur her-

vorgeht, so muß jede freie Thätigkeit des Menschen auch in dem Grade dem Richterspruche des Gewissens unterworfen seyn, in welchem die Freiheit des bestimmenden Willens in sie eintritt. Nun ist aber keine von den wesentlich menschlichen Thätigkeiten des Geistes ohne wesentliche Beziehung zur Freiheit, also muß nothwendig eine jede derselben dieses unmittelbare Bewußtseyn der in derselben möglichen Richtung der Freiheit sich offenbaren. Indem der Mensch denkt und die äußere Erscheinung mit der subjektiven Einheit des Selbstbewußtseyns vergleicht, vermag er dieß nur durch die ihm vermöge seiner Freiheit zukommende Macht über die nothwendige Aeußerlichkeit. Die in seinem Denken hervortretende geistige Thätigkeit kann und muß daher auch ein einheitliches Ziel dieser Thätigkeit besitzen und diesem gegenüber muß in diese Thätigkeit das Bewußtseyn einer Verantwortlichkeit der Anwendung und Uebung derselben eintreten. Dieses Bewußtseyn wird wieder ein zweifaches seyn, je nachdem der Mensch die ihm wesentliche Anlage des Denkens und das von seiner Freiheit unabweisbare Streben nach Erkenntniß, durch welches er seiner Freiheit und ihres höchsten Zieles sich bewußt werden kann und muß, gar nicht angewendet hat, oder aber in der Entscheidung der einzelnen Gedankenthat, da wo diese in der Unentschiedenheit des äußeren Verhältnisses wesentlich von seiner Bestimmung für oder gegen das höchste Ziel seines Wesens abhängig war, eine bestimmte Richtung eingeschlagen hat, die dem höchsten möglich freien Ziele des Bewußtseyns zu oder abgewendet war. So weit das Denken der Nothwendigkeit des logischen Gesetzes unterworfen und abhängig von äußeren Vorbedingungen in seinem Resultate ist, ist es unfrei und ohne Verantwortlichkeit des Gewissens. Da aber das Denken ohne Freiheit nicht denkbar ist, muß es nothwendig in gewissen Punkten auch mit dem freien Grunde des Bewußtseyns zusammenhängen, in welchen es in der Wahl des Menschen liegt, ein höheres Princip seines Erkennens und Wollens über sich anerkennen oder leugnen zu wollen. Jedes entscheidende Urtheil, das

der denkende Mensch mit Rücksicht auf dieses höchste Ziel seines Strebens zur Entscheidung bringt, ist eine freie That seines geistigen Strebens und als solche dem richtenden Gewissen verfallen, das für oder gegen ihn Zeugniß geben muß, ob er in der einzelnen Entscheidung immer das höchste Ziel der Erkenntniß, die Liebe zur höchsten Wahrheit im Auge gehabt, oder in irgend einer Richtung die Eigenliebe diesem höchsten Ziele der Wahrheit vorgezogen. So lange der Mensch dieses Zieles seiner Liebe zum Höchsten im Denken sich bewußt ist, ist er für kein Resultat seines Denkens verantwortlich, sondern nur dafür, daß er nicht irgend einer Nebenabsicht willen in diesem Streben sich irren läßt. Auch hier sind also die meisten Anklagen, welche gegen die Bewegungen des Gedankens erhoben werden, sehr gewagt, weil niemand die innere Entscheidung des richtenden Gewissens über das das Denken beherrschende Streben aus dem Resultate zu beurtheilen vermag. Mit Liebe zum Höchsten nach der Erkenntniß des Höchsten zu ringen, das liegt in der freien Wahl des Einzelnen, aber nicht ebenso das aus diesem Streben entspringende Resultat. Am allerwenigsten aber haben diejenigen ein Recht gegen die Resultate des Denkens Klage zu erheben, die sich zwar nicht objektiv im einzelnen Falle des Urtheils im Denken versündigt, sondern die gegen das dem Menschen wesentliche Streben des Denkens selber sich mit freiem Willen dadurch versündigt, daß sie die Anforderungen der Liebe zum Höchsten, die jeder menschlichen Thätigkeit zukommen, ganz und gar von sich abgewiesen und die Liebe zum Höchsten darin verleugnet haben, daß sie einen wesentlichen Weg der Bethätigung der Liebe zu Gott von ihrer Freiheit ausgeschlossen und so viel an ihnen lag, von einer Seite wenigstens der Liebe Gottes widerstanden haben. Der einzelnen Verletzung des Gewissens in der natürlich äußerlichen Entscheidung des Willens kann die Vergebung in der möglichen Aenderung der subjektiven Richtung zu Theil werden. Für die allgemeine Verletzung und Verleugnung der freien Thätigkeit selbst aber kann es keinen Ersatz geben, weil Gott dem Menschen

nicht durch seine Macht geben kann, was er mit Freiheit nicht gewollt. Wenn die subjektive Thätigkeit irrt, kann sie zurecht gewiesen werden, wenn sie aber schlechterdings sich selbst vernichtet, kann sie durch nichts wieder ersetzt werden. Dem Menschen, der das höchste Gut nicht erkennen will, weil er die von demselben zur Erwerbung dieser Erkenntniß ihm angewiesene Thätigkeit absichtlich nicht anwendet, weil er ohne Vertrauen zur göttlichen Liebe fürchtet, dieselbe zu verlieren, weil er also sich und allenfalls die Gabe, aber nicht den Geber liebt, kann Gott nicht durch ein Wunder den Verstand und die Erkenntniß geben, die er durch eigne Unthätigkeit in ihrer Möglichkeit in sich verneint hat. Und es ist die nothwendige Folge dieser eigenen Bestimmung, daß die äußerste Finsterniß das unvermeidliche Loos dieser Unthätigkeit werde.

Der gleiche Fall wie in dem Denken ist auch in der Macht des Menschen über die Aeußerlichkeit durch das Können vorhanden. Die freie Liebe zum Höchsten, die im Innern lebt, nach Außen in Bild und Wort darzustellen und für das Licht, das im Innern leuchtet, vor den Menschen Zeugniß zu geben, liegt in der Macht jedes einzelnen Menschen, ob er Künstler im engern Sinne des Wortes ist, oder nicht. Irgend etwas kann jeder Mensch auf Erden, kann er nicht unmittelbar den Stoff zur Sprache der höchsten Liebe umgestalten, so kann er mittelbar in demselben den Ausdruck der Offenbarung dieser Liebe finden. Wenn er es nun verschmäht, sich irgend eine solche Macht über die Aeußerlichkeit überhaupt zu erwerben, so verletzt er die innerste und allgemeinste Beziehung seines Bewußtseyns und der möglichen Richtung derselben auf die höchste Freiheit. Er verletzt sein Gewissen in seinem allgemeinen Grunde. Wenn er aber in der einzelnen Anwendung dieser Macht, von der Absicht durch dieselbe Gott zu verherrlichen, abweicht, so ist jede solche einzelne Abweichung von dieser Absicht eine sonderheitliche Verletzung des Gewissens. Im ersten Falle verläugnet er die Liebe Gottes überhaupt, weil er auch die Möglichkeit durch seine natürliche Thätigkeit für dieselbe Zeugniß geben zu können,

in sich verneint, im zweiten aber verläugnet er dieselbe nur in einer sonderheitlich natürlichen Beziehung. Der zweite Fall kann wieder gut gemacht werden, der erste nicht.

Wie aber in diesen beiden Beziehungen des Denkens und Könnens das unmittelbare Bewußtseyn von der Richtung des Willens zum höchsten Ziele der menschlichen Thätigkeit in den Gegensatz der Allgemeinheit und Besonderheit zerfällt, so muß das gleiche Verhältniß auch in dem aus dem Erkennen und Können zugleich hervorgehenden freien Handeln des Menschen eintreten, nur mit dem Unterschiede, daß demselben nicht mehr das Denk- und Kunstgesetz als bloßes subjektives Naturgesetz, sondern auch ein positiv geoffenbartes Gesetz gegenüberstehen kann. Der allgemeine Grund liegt darum für dasselbe in den wesentlichen Vorbedingungen des freien Handelns durch das Denken und Können, der besondere aber in der durch die innerlich und äußerlich zugleich bestimmte That in dasselbe eintretenden Entscheidung. Die beiden ersten Entscheidungen der Offenbarung des Gewissens im Denken und Können sind daher subjektiver Natur, im Handeln aber tritt das objektiv gegebene Sittengesetz objektiv bestimmend hinzu. Die Allgemeinheit der Beziehung des Gewissens, die im Denken und Können aus der im Naturgesetze liegenden allgemeinen Möglichkeit des Strebens nach dem höchsten Ziele durch die Anwendung der natürlichen Thätigkeiten hervorgeht, wird daher in denselben zur subjekt-objektiven Einheit sich gestalten. Man kann daher im freien Handeln erst vollständig die dreifach wesentliche Beziehung der Bestimmung des Gewissens unterscheiden, die allgemeine in dem Verhältniß der einzelnen Willensentscheidung zu dem subjektiv allgemeinen Grunde aller menschlichen Thätigkeit im Denken und Können, die sonderheitliche im objektiv äußerlichen Verhältnisse zum äußerlich gegebenen Sittengesetze, und die subjekt-objektiv einheitliche Bestimmung im Verhältnisse zum höchsten Princip aller moralischen Entscheidung, zur Liebe Gottes. Jede Erfüllung des Ge-

setzes ist ohne diese höchste Bestimmung nur eine um so tiefere Verletzung des höchsten Zieles der Freiheit, weil nicht eine Verläugnung der Liebe in der bloßen Unkenntniß des Gesetzgebers in der Natur, sondern eine Anerkennung des höchsten Gesetzgebers im äußerlichen Gehorsam und eine innerliche Verläugnung desselben in der Freiheit eintreten muß. Im ersten Falle liegt der Grund dieser Verletzung in der Natur, im zweiten in dem übernatürlichen Grunde der Freiheit. In demselben tritt also das Gesetz der Allgemeinheit der subjektiven Ausschließung der Liebe zum Höchsten in die Kategorie der bewußten und bestimmten Einheit der Leugnung desselben ein.

γ. Die einheitliche Bedeutung des Gewissens im Verhältniß zum positiven Sittengesetz.

§. 217.

Aus den bisherigen Bestimmungen des Gewissens in seiner allgemeinen und sonderheitlich subjektiven und objektiven Beziehung geht hervor, daß dasselbe erst mit dem Eintritt eines positiven Sittengesetzes zum positiv bestimmten werden kann. Das subjektive und negative Gewissen ist allen Menschen, allen Völkern und Zeiten gleichmäßig eigen, ist aber in dieser Allgemeinheit und Subjektivität nothwendig ein unbestimmtes, welches ein bestimmtes Sittengesetz sich gegenüber verlangt, um zur vollen Bestimmung zu gelangen. Da mit einem solchen Sittengesetz der Mensch erst zum vollen Selbstbewußtseyn und zum allseitig bestimmten Freiheitsbewußtseyn gelangt, das Gewissen aber aus der Wechselwirkung der sonderheitlichen That mit diesem Freiheitsbewußtseyn hervorgeht, so kann es auch nur durch ein solches positives Freiheitsgesetz zur positiven Bestimmung gebracht werden. Obwohl daher alle Menschen das subjektive Gewissen in sich tragen, so konnten doch die verschiedenen Völker wieder ganz verschiedene äußere Handlungen für moralisch gut oder bös erklären und es konnten zu verschiedenen Zeiten Unzucht, Mord und andere Verbrechen nicht blos als schuldlos, sondern sogar als gottesdienstliche Hand-

lungen von ganzen Nationen erklärt werden. Soweit eine solche Anschauung nun aber auch immer von dem höchsten Ziele der menschlichen Freiheit abgewichen seyn mag, so war dennoch auch in dieser Abirrung das Gewissen den Menschen nicht verloren gegangen, sondern blieb immer noch als das unmittelbare Bewußtseyn der Verantwortlichkeit des Menschen für seine freie Handlung in den Menschen zurück. Es ist daher eine sehr ungenaue und unrichtige Bestimmung, das Gewissen des Menschen als gesetzgebende Stimme in ihm bezeichnen zu wollen. Das Gesetz geht der Thätigkeit und ihrer Entscheidung voraus, die Stimme des Gewissens aber erhebt sich erst nach der Entscheidung. Es entscheidet und richtet subjektiv im Menschen nach einem Gesetze und zwar positiv, wenn ein positiv geoffenbartes Gesetz demselben zur Richtschnur dient, negativ, wenn nur die subjektive Möglichkeit der freien Bestimmung des Menschen überhaupt als Anhaltspunkt für diese Entscheidung vorhanden ist. An dem positiven Gesetze kann daher das Gewissen erst seinen wahren positiven Inhalt erhalten, ohne dasselbe aber ist es ohne Inhalt und ohne Sicherheit in der Entscheidung. Eine dem Gesetze vorausgehende entscheidende Stimme dem Gewissen einräumen wollen, würde uns nöthigen, das Sittengesetz in die natürliche Anlage des Menschen selber zu legen und die Freiheit einem an sich in der Natur schon gegebenen Gesetze zu unterwerfen, jede freie Offenbarung Gottes aber an den Menschen als überflüssig und unmöglich zu verwerfen. Jede derartige Bestimmung des Begriffs des Gewissens kann daher ihren Grund nur in der Verwechslung der allgemeinen Bedeutung dieses Begriffes mit dem positiven, durch das positive Gesetz vermittelten Zustande dieses Gewissens haben; auch liegt in diesem Zustande allerdings ein bleibendes Verhältniß für das menschliche Gewissen, das, wenn es in ihm einmal eingetreten ist, nicht mehr aus dem Bewußtseyn verbannt werden kann. Das geoffenbarte höchste Sittengesetz der Liebe des Höchsten hat ein so inniges Verhältniß zum ganzen Wesen des Menschen, daß es demselben unverlierbar bleibt und nie

mehr in ihm ausgetilgt werden kann, sobald er auch nur einmal dasselbe als ein objektiv verkündetes Gesetz in das subjektive Bewußtseyn aufgenommen hat. So lange der Mensch in der natürlichen Anwendung seiner subjektiven Kräfte das subjektive Naturgesetz dem objektiven Sittengesetz zur Seite stellen kann, vermag er allerdings durch die überwiegende Hinneigung seiner subjektiven Thätigkeit auf das äußerliche und natürliche Leben diesen höchsten Zielpunkt seiner Freiheit in den Hintergrund zu drängen. Weil aber diese Hinneigung zum natürlichen Leben mit bewußter Anstrengung geschieht, so wird gerade durch dieses Bestreben selbst, durch welches der Mensch dem Schwerte des Gewissens zu entgehen strebt, die Schärfe desselben gesteigert, und sobald die Ohnmacht seiner Bestrebung, diesem Gerichte sich zu entziehen, in der äußerlichen Entwicklung seines Lebens mit unwidersprechlicher Zeugschaft hervortritt, wird das schlummernde Gewissen erwachen und, tritt dieses Erwachen mit Abschluß der zeitlichen subjektiven Entwicklung ein, nothwendig auch über die Zeit hinaus in seiner ganzen Schwere ihm folgen.

b. Die sonderheitlichen objektiv nothwendigen Beziehungen der sittlichen Handlung in der Bestimmung der Pflicht.

1. Allgemeine Bestimmungen der Pflichtenlehre.

α. Allgemeine Bestimmung des Begriffes der Pflicht.

§. 207.

Da die subjekt-objektive Einheit des durch das Verhältniß zur göttlichen Gnade und zur einzelnen Willensoffenbarung in der äußerlichen That vermittelten Bewußtseyns im Gewissen zur positiven Bestimmung eines objektiv gegebenen Gesetzes bedarf und der Mensch nur an einem solchen objektiv bestimmten Sittengesetze des rechten Gebrauches seiner Freiheit sich bewußt werden kann, so wird die vollständige Bestimmung der sittlichen Handlung in ihrem äußerlichen objektiven Verhältnisse von einem positiven allseitig bestimmten Gebote abhängig gemacht werden

müssen. Die subjektiven Kräfte des Denkens und Könnens knüpfen ihre Thätigkeit an das denselben nothwendige Naturgesetz an und sind objektiver Weise durch das Gesetz des Stoffes bestimmt, an den ihre Thätigkeit in ihrer Entwicklung gebunden ist. Der freien Handlung aber steht keine nothwendige Objektivität in ihrer Bestimmung gegenüber und für sie würde daher die einzelne Entscheidung ohne ein objektiv und positiv gegebenes Sittengesetz nur in vollständiger formaler Bestimmtheit eines bekannten Inhalts sich bemächtigen können. Indem nun dieses Sittengesetz in seinem höchsten Princip als Gesetz der Liebe zum höchsten Wesen und in Folge dessen als Gesetz der Liebe des Menschen zu jeder andern persönlichen Freiheit außer und zur eignen persönlichen Einheit in sich bestimmt ist, ist damit die allgemeine Beziehung der menschlichen Freiheit in ihrer höchsten inneren Einheit bestimmt. Ehe aber der Mensch zum vollen Bewußtseyn der Erkenntniß des einheitlichen Inhaltes der Liebe gelangt, muß er durch die sonderheitliche Erfahrung der einzelnen objektiven Verhältnisse hindurchgehen, durch welche die äußerliche Handlung bestimmt wird. Weil er aber durch diese einzelne Erfahrung erst zur einheitlichen Erkenntniß der Liebe gelangen muß, durch welche er in innerlich bestimmender Einheit der Persönlichkeit in allen ihren möglichen Beziehungen verpflichtet ist, so muß er auch einen äußerlich sonderheitlichen Anhaltspunkt der einzelnen Entscheidung des Willens, gegenüber den äußern Verhältnissen, vor sich finden, um an demselben den höchsten Inhalt der sittlichen Freiheit in seinen sonderheitlichen Formen zu bestimmen. Das in der Sonderheitlichkeit der objektiven Verhältnisse bestimmend hervortretende Gesetz, durch welches das subjektiv unbestimmte und negative Gewissen des Menschen zur objektiven Bestimmtheit erzogen wird, steht den Menschen gegenüber als sonderheitliche Pflicht. Jede objektive Bestimmung des individuellen Willens durch ein äußeres Gesetz, welches durch die Autorität eines berechtigten Gesetzgebers den Menschen gegeben wird, ist Pflicht. Es gibt also für den Menschen

so viele Pflichten, als es für den nach Außen wirkenden Willen des Menschen mit objektiver Autorität gegebene Gesetze gibt. Nun gibt es aber für den Menschen nur eine Autorität, welche seinem freien Willen Gesetze geben kann. Diese Autorität kann aber, wie bereits nachgewiesen, weder in der Natur noch im einzelnen Menschen liegen, sondern nur der höchsten Freiheit zugeschrieben werden. Jedes von Gott dem Menschen geoffenbarte und bestimmt ausgesprochene, für alle Menschen gegebene Gebot im Sinne des Gesetzgebers zu befolgen, ist somit allein wahrhaft Pflicht für den Menschen. Jedes andere Gesetz kann nur insoweit für ihn verpflichtend seyn, als es diesen durch göttliche Autorität gesetzten Geboten entspricht. Jede Anforderung an den menschlichen Willen, die von Außen her an ihn ergeht, muß daher mit Entschiedenheit abgewiesen werden, wenn sie von Gott autorisirten Geboten widerspricht. Als von Gott autorisirt ist aber nothwendig jedes Gebot zu betrachten, welches entweder auf dem Wege historisch beglaubigter Offenbarung dem Menschen als bestimmt ausgesprochenes Gesetz verkündigt worden oder von einer mittelbaren von Gott beglaubigten Autorität als für die Freiheit des Menschen bindendes Gesetz verkündiget worden oder was als wesentliche, nothwendige Folge aus der Anwendung des Gesetzes auf die äußerlich natürlich oder historisch sich darstellenden objektiven Verhältnisse der Handlung hervorgeht.

β. Ableitung der einzelnen Pflichten von den dieselben bestimmenden objektiven Sittengesetzen.

§. 219.

Nachdem einmal bestimmt nachgewiesen ist, daß zur Vollständigkeit des menschlichen Freiheitsbewußtseyns sich Gott dem Menschen nicht blos als Gesetzgeber der Natur, sondern auch als Gesetzgeber der Freiheit kund geben mußte und daß Gott dem Menschen, dessen Seyn nicht blos ein nothwendiges, sondern auch ein freies war, auch in freier Weise sich

offenbaren konnte und wollte und in freier Liebe sich wirklich geoffenbaret hat in der Form, durch die den Menschen allein die Erkenntniß einer übernatürlichen Offenbarung zugänglich war, in der Form des zum freien Menschengeiste redenden Wortes, kann nun nicht mehr die Frage seyn nach einem andern, als nach einem historischen Gesetze zur Bestimmung der einzelnen menschlichen Pflichten. Der historisch gegebenen Gesetze einer positiven Offenbarung an die Menschen sind aber drei, die in historischer Folgenreihe die subjektiven Formen des menschlichen Erkenntnißvermögens in objektiver Erscheinung in sich aufgenommen haben. Das erste dieser Gesetze ist jenes allgemeine für die allseitige Entscheidung des menschlichen Willens den ersten Menschen im Paradiese gegebene Sittengesetz. Nachdem der Mensch in Beziehung auf dasselbe in die erste allgemeine Entscheidung seines Willens eingetreten war und in dieser seiner Entscheidung durch die Hingabe seines Willens an die äußerliche und sinnliche Erfahrung sein innerstes Bewußtseyn veräußerlicht hatte, gab Gott in zweiter Offenbarung den Menschen ein äußerliches, sonderheitliches, negatives Gesetz, welches an den Gehorsam des Menschen in rein objektiver Beglaubigung allein gerichtet war. Dieß ist das von Gott durch Moses im Dekalog gegebene Sittengesetz, welches in der letzten und höchsten Offenbarung des göttlichen Willens und der göttlichen Liebe nicht aufgehoben worden, sondern nur zur Erfüllung gekommen ist. In dem Gebote der Liebe ist die höchste einheitliche Beziehung, in dem Dekalog aber die äußerliche Besonderheit der objektiven Gebote ausgesprochen. Für die sittliche Pflicht bleibt daher in ihrer äußerlichen Bestimmtheit der Dekalog das entscheidende Gesetz. Aus dem Gebote Christi geht die Erfüllung, aus dem Dekaloge aber die äußere Verpflichtung hervor. In den zehn Geboten des mosaischen Sittengesetzes ist daher der ganze Umfang der äußerlichen Pflichten beschlossen, welche unmittelbar von göttlicher Autorität den Menschen verkündiget

worden. Alle andern Pflichten sind nur unter bestimmten Verhältnissen verbindend und gehen aus der historischen Gestaltung der menschlichen Gesellschaft, oder aus der sonderheitlichen Verbindlichkeit hervor, die der Mensch mit eignem Willen und Entschluß nach dem Maaße der äußern Verhältnisse eingegangen ist. In ihrem positiv bestimmenden Grunde muß daher jede äußere Verpflichtung des Menschen aus dem Dekalog sich ableiten und in ihrer Verbindlichkeit auf denselben sich zurückführen lassen.

γ. Die einheitliche Theilung der einzelnen Pflichten nach ihrem innern Verhältnisse zum höchsten Sittengesetze.

§. 220.

Wenn man die Gesetze des Dekalogs in ihrer Aeußerlichkeit und Sonderheitlichkeit betrachtet, so zeigen sie sich zunächst fast nur als negative und verbietende, die den Willen in seiner subjektiven Willkühr nach Außen beschränken und auf ein höheres einheitliches Ziel hinweisen. In dieser äußeren Beschränkung des freien Willens negirt die Pflicht die subjektive Willkühr ohne dem Willen eine positive innere Bestimmung zu verleihen. Das äußere und negative Gesetz muß daher durch ein höheres und einheitlicheres zu einer innern Bestimmung gebracht werden. Dieses einheitliche Gesetz ist das durch Christus geoffenbarte Gebot der Liebe. Durch dasselbe kann und muß die innere Bedeutung des Dekalogs erklärt werden. Aus der Vergleichung des mosaischen Sittengesetzes mit dem einfachen Gebot des Christenthums geht außer der Negativität derselben, die durch die innere Bedeutung des letzteren aufgehoben wird, auch der weitere Gegensatz der äußeren Geschiedenheit und Trennung der einzelnen Gebote hervor. In weiterer Vergleichung dieser sonderheitlichen Gebote mit dem einheitlichen Gesetze des Christenthums ergibt sich aber die Erkenntniß der innern, organischen Gliederung des mosaischen Sittengesetzes und der inneren Beziehung der einzelnen Gebote unter einander zu einer höhern,

dieselbe in ihrer Ordnung bestimmenden Einheit. Wie das Gebot der Liebe die Liebe Gottes als das erste, die beiden aus derselben hervorgehenden Verhältnisse der Liebe des Menschen zu sich selbst und zu seinem Nächsten als davon abgeleitetes zweites Gesetz hinstellt, so finden wir auch das mosaische Sittengesetz, zuerst in zwei große Gesetzestafeln geschieden, von denen die eine die Pflichten gegen Gott, die andere aber die übrigen Pflichten enthält. Bei näherer Anschauung ergibt sich aber mit weiterer Scheidung, daß die sieben Gebote der zweiten Tafel wieder in zwei verschiedene Gruppen sich ordnen, indem die ersten fünf Gebote derselben an die Aeußerlichkeit der Beziehung der freien Handlung des Menschen zu dem Menschen außer ihm gerichtet sind, die letzten beiden aber unmittelbar an das Innere des Menschen sich wenden und nicht die nach Außen wirkende Handlung, sondern das innere subjektive Streben und Begehren des Menschen bestimmen. Somit ist auch das in dem Gesetze des Christenthums allseitig ausgesprochene Verhältniß der menschlichen Freiheit in dem Dekaloge wieder vorhanden, nur daß in demselben die subjektiv allgemeinen Verhältnisse der menschlichen Freiheit zu den einzelnen Objekten derselben in ihrer sonderheitlichen objektiven Bestimmung ausgesprochen sind, aus welcher sie durch das von Christus gegebene Sittengesetz in Verbindung mit dem tiefsten Grunde der menschlichen Subjektivität zur höheren Einheit zurückgeführt sind. Nach dieser dreifachen Beziehung bleiben sich daher die Verhältnisse der einzelnen Pflichten in ihrer einheitlichen Bestimmung gleich und wir müssen nach jeder dieser Beziehungen die einzelnen Pflichten unterscheiden in Pflichten gegen Gott, Pflichten gegen den Nächsten und Pflichten gegen uns selbst.

2. Die sonderheitliche Bestimmung der einzelnen Pflichten.

a. Pflichten gegen Gott.

I. Subjektiv allgemeine Bestimmung der Pflichten gegen Gott.

§. 221.

Da jede einzelne Pflicht nothwendig aus der Bestimmung des individuell und allein freien Willens einem höheren einheitlichen gesetzgebenden Willen gegenüber hervorgehen muß, so wird die Bestimmung aller einzelnen Pflichten des Menschen zuerst auf den höchsten einheitlichen Anhaltspunkt derselben zurückgeführt und mit dem höchsten Objekte verbunden werden müssen, damit alle übrigen Pflichten aus der höchsten objektiven Einheit abgeleitet werden können. Ohne einen solchen höchsten Anknüpfungspunkt ist jede andere Pflichtbestimmung ohne letzten Grund. Der Mensch kann seiner Natur und Freiheit nach keine höhere Verpflichtung haben als die gegen Gott. Ihm ist er nothwendig mit seinem ganzen Seyn und Wesen verpflichtet, auch seine Freiheit ist in der Verpflichtung gegen Gott, allein in objektiver Wirklichkeit zu denken; eine Freiheit die nicht in höchster Einheit dem höchsten Wesen sich verpflichtet weiß, hat gar kein bestimmtes Ziel, an und zu dem sie emporstreben kann. Außer der Gabe des natürlichen Seyns wird daher der Mensch durch eine weitere freie Offenbarung Gottes, durch welche dieser Freiheit ein bestimmter Anhaltspunkt ihrer objektiven Richtung gegeben wird, in eine noch höhere Verpflichtung zu dem göttlichen Gebote treten. Wie daher die Pflicht gegen Gott die höchste aller Pflichten ist für den Menschen, so muß sie nothwendig auch die erste seyn, an welche das subjektive Bewußtseyn sich anklammert und welche daher dem Menschen vor allen übrigen Verpflichtungen bestimmend aus der Offenbarung entgegentritt. Wie aber der Wille des Menschen nur insofern eine einheitlich bestimmte bleibende Richtung haben kann, als er auf das höchste ewige Wesen gerichtet ist, so wird nothwendig die erste Pflicht des mensch-

lichen Willens gegen Gott darin bestehen müssen, in allen Beziehungen der in ihm liegenden Bestimmung der untergeordneten Kräfte auf diese höchste Einheit, auf Gott, gerichtet zu seyn und jede Abweichung von dieser einheitlichen und höchsten Richtung ist ein Abfall des menschlichen Willens von seinem einzigen Ziel. Aus dieser Richtung des Willens auf die höchste Einheit seines Verlangens in Gott, geht von selbst das unbedingte Vertrauen desselben auf dieses höchste Wesen hervor, und jeder Mißbrauch dieses Vertrauens in den in der menschlichen Seele sich regenden Bestrebungen und ihrem Ausdrucke gegenüber der äußeren Erscheinung wird nothwendig gleichfalls als eine innere Verletzung dieses höchsten Zieles des menschlichen Willens erscheinen müssen. Die höchste Ehrfurcht vor diesem höchsten Ziele alles menschlichen Strebens wird aber in dem Zusammentreffen des menschlichen Willens mit der äußeren Erscheinung das lebendige Streben erzeugen müssen, dieser Ehrfurcht in jeglicher Weise, in welcher es dem geoffenbarten Willen dieses höchsten Wesens entsprechend ist, auch einen äußeren und sichtbaren Ausdruck zu geben. Das eine höchste Gebot der Verpflichtung des Menschen gegen Gott löst sich also in dem Verhältnisse zu dem an die äußere Erscheinung gebundenen Willen des Menschen in drei besondere Pflichten auf, von denen die erste die höchste Richtung des menschlichen Willens auf das höchste Wesen überhaupt, die zweite die aus dieser höchsten Richtung hervorgehende Ehrfurcht und die damit verbundene Scheu vor jedem Mißbrauch des höchsten Strebens in dem Ausdruck des innern Glaubens nach Außen und die dritte das an jene Scheu vor allem Mißbrauch des göttlichen Namens an bestimmte Vorschriften sich knüpfende Streben, in durch Gott selbst vorgeschriebener Verehrung den unbedingten Glauben an das höchste Wesen äußerlich zu offenbaren gebietet. Diese dreifache Verpflichtung ist es, welche in ihrer besonderen äußeren Bestimmtheit durch die drei ersten Gebote des Dekaloges ausgesprochen ist.

II. Objektiv sonderheitliche Bestimmung der Pflichten gegen Gott.

§. 222.

Die sonderheitlichen Pflichten, welche aus der höchsten Richtung des menschlichen Willens aus Gott hervorgehen, hat die mosaische Gesetzesurkunde in bestimmte plastische Ausdrücke zusammengefaßt, indem sie die erste Verpflichtung der einfachen Richtung des Willens auf Gott mit den bestimmten Worten ausdrückt: Du sollst an einen Gott allein glauben. Die zweite Bestimmung mit den Worten ausspricht: „Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen" und die dritte Verpflichtung der Verehrung Gottes in Wort und That durch das Gesetz bestimmt: „Du sollst den Sabbath heiligen." Jedes dieser Gebote war zwar allerdings zunächst den Juden verkündigt und in Beziehung auf dieselben mit äußeren Zusätzen umgeben, durch welche die Juden im Gegensatz von dem sie umgebenden Heidenthume an den Cultus eines einzigen Gottes gewöhnt werden sollten. Außer dieser äußeren Bedeutung haben aber diese Gebote auch eine innere und allgemeine Beziehung zu den wesentlichen Verhältnissen, die der menschliche Wille nothwendig zu Gott haben muß; an jedem dieser Gebote muß daher die äußere von der inneren Bedeutung geschieden werden, wenn es vollkommen verstanden werden soll. Die Aeußerlichkeit dieser Bedeutung ist in formeller Beziehung sogar durch den negativen Ausdruck der einzelnen Gesetze in dem zweiten dieser Gebote bezeichnet. Da aber jeder negative Ausdruck nur vermittelst seines positiven Inhaltes verstanden werden kann, so wird auch dieser positive Inhalt des negativen Gebotes in die allseitige Bestimmung der einzelnen Gebote mit aufzunehmen seyn und wir müssen von jedem einzelnen Gebote, um zum vollständigen Verständniß desselben zu gelangen, eine dreifache Beziehung unterscheiden lernen, die äußere negative und als ergänzend die äußere positive Seite und in Vergleichung mit dem inneren einheitlichen

Principe aller Pflichten die innere Bedeutung derselben zum subjektiv freien auf das höchste Ziel gerichteten Willen. Durch jedes einzelne Gebot ist daher eine äußere Abweisung des Willens von seinem höchsten Ziele verboten, eine äußere Richtung desselben auf ein solches Ziel geboten und eine innere Hebung und Steigerung des Willens durch das äußere Mittel beabsichtigt.

Betrachtet man nun die einzelnen Gebote in dieser dreifachen Beziehung, so ergibt sich daraus für das erste Gebot die nothwendige Erklärung, daß durch dasselbe die Anbetung und Verehrung mehrerer Götter überhaupt, die Viel- und Abgötterei in jeder Beziehung verboten, durch dasselbe also der Glaube an ein einziges höchstes Wesen, welches allein Gott genannt werden kann, und also auch allein das mögliche Ziel und das einzige Ziel des menschlichen Vertrauens seyn muß, der Glaube an ein einziges über allen andern Wesen stehendes höchstes Wesen, als der wahre den menschlichen Willen in seinem Ziele bestimmenden Glauben geboten wird. Aus dieser Beziehung auf ein höchstes Ziel geht dann von selbst die innere Beziehung für den menschlichen Willen hervor, das höchste Streben auf dieses einzig höchste Ziel zu richten, demselben in allen Lebensentwicklungen mit unbedingtem Vertrauen sich hinzugeben und den Willen in seiner höchsten Kraft der Bestimmung dieses höchsten Wesens zu unterwerfen. Diese allseitige höchste und vollkommene Hingabe des individuellen Willens an das höchste Wesen mit Ausschließung aller übrigen möglichen Ziele und Objekte außer Gott und allen übrigen möglichen Bestrebungen und Wünsche des Willens außer der Richtung zu dem höchsten Ziele allein, ist der durch das erste Gebot des Dekalogs gebotene Glaube. Damit wird also die Richtung des menschlichen Willens vor allen Abirrungen gewarnt, auf ein bestimmtes objektives Ziel gerichtet und in innerer einheitlicher Bestimmung auf das höchste Princip hingewiesen.

Das gleiche Verhältniß besteht auch in dem zweiten dieser Gebote, in welchem negativer Weise jede Profanation der

göttlichen Offenbarung, jeder Mißbrauch in dem gedankenlosen Wiederholen des Namen und der Worte Gottes, in dem eiteln Beschwören bei Bezeugung der Unwahrheit durch den göttlichen Namen verboten wird. Zugleich wird aber durch dasselbe die höchste Ehrfurcht vor dem Worte Gottes und seiner Offenbarung als der Quelle aller unserer Erkenntniß und aller Wahrheit, zu der wir immer wieder unsre Zuflucht nehmen sollen, weil jedes Wort derselben bedeutsam und belehrend für uns seyn muß, das wir daher nur dann mit der höchsten Ehrfurcht aussprechen, wenn wir seine tiefste Bedeutung zu erkennen bei jeder Wiederholung desselben uns auf's neue bestreben, geboten. Ob daher mit diesem Gebot die gedankenlose Wiederholung der Worte Gottes, wie sie in den üblich gewordenen Gebetesformen angewendet wird, ver- oder geboten wird, das mögen diejenigen sich bedenken, welche unter dem Namen Gebet in der Regel nichts weiter verstanden wissen wollen, als die oftmalige Wiederholung derjenigen Worte, durch welche freilich der Inhalt alles Gebetes bezeichnet wird. Die innere Bedeutung des Gebotes besteht dagegen offenbar darin, daß der Mensch jedes Wort der göttlichen Offenbarung zur Quelle jenes unendlich reichen Inhaltes macht, in dem die tiefste und allseitige Erkenntniß des geistigen und natürlichen Lebens uns entgegenströmt, daß er lernt, an nichts gedankenlos vorüberzugehen, sondern sich bestrebt, alles durch die Worte der göttlichen Offenbarung durch und in dem Namen Gottes zu erklären und durch denselben Alles als Offenbarung der Herrlichkeit des Schöpfers zu fassen und so den Namen Gottes in allen Dingen zu preisen, durch die Erkenntniß der Macht und Liebe desselben, die in Allen verborgen liegt. Nur in diesem Streben wird es dem Menschen möglich, den Namen und das Wort Gottes nicht inhaltslos und eitel auszusprechen, nicht da Gott zu nennen und sich da auf ihn zu berufen, wo er nicht ist, und dagegen da Gott nicht zu erkennen und nicht für ihn Zeugniß geben zu können, wo er wirklich ist. Der Mensch verletzt das zweite Gebot Gottes mit dem ersten, weil er fast immer

nur die Gegenstände seiner Eitelkeit und Selbstsucht vergöttert und Gott nennt, was nicht Gott ist, sondern die Erfindung seiner inhaltsleeren Selbstsucht und im Namen Gottes seine eignen Werke und Wünsche als durch Gott geheiligte den Menschen darstellen möchte, und sich einredet, für Gott und seine Sache zu kämpfen, während er damit doch nur die eigne Einbildung und das, was ihm selbst beliebte, für Gottes Sache erklärt.

Ebenso wie das erste und zweite Gebot zerfällt auch das dritte in drei verschiedene Beziehungen, indem durch dasselbe zuerst die immerwährende Richtung der menschlichen Thätigkeit auf das äußere Tagewerk und die Vernachlässigung der auch im äußern Ausdruck sich offenbaren müssenden Verehrung Gottes, so wie die eigne, unbelehrte Willkühr in dieser Verehrung verboten wird und in Folge dessen ein bestimmter, durch die äußere Offenbarung Gottes hergestellter Cultus, durch den der Mensch als durch eine objektive Heiligung allein im äußern Gottesdienste opfernd und anbetend sich Gott zu nähern wagen darf, weil er nicht selbst vermöge seiner Natur würdig ist, in diese durch übernatürliche Heiligung von dem Kreise des natürlichen Verderbens herausgehobene Sphäre einzutreten, also seine äußere Gottesverehrung, zu welcher die innere Ehrfurcht ihn drängt, auszusprechen geboten wird. Indem aber dieses Gebot an bestimmte äußere Formen des Cultus sich anknüpft, die nicht von Menschen Erfindung seyn können, sondern eine höhere Einsetzung haben müssen, wird mit diesen äußeren Zeichen der Heiligung dem Menschen in der inneren Bedeutung derselben von allem jene innere Heiligung des Willens zur Pflicht gemacht, um derentwillen die äußeren Zeichen gegeben sind. In ihrer inneren Beziehung zu dieser Heiligung müssen daher auch diese Zeichen erklärt und begriffen werden, damit der Mensch sein äußeres Leben in derselben in höherer Ordnung wiederfinde und das Tagewerk seines natürlichen Lebens durch den von höherer Offenbarung getragenen Aufblick zu Gott heiligen und das ganze Leben zum immerwährenden inneren

auf die Ehre Gottes gerichtet seyn sollende gottesdienstliche Handeln des Menschen bezeichnen. So ist dem Gedanken das Ziel, dem Können der Inhalt und dem Handeln die einheitliche Form verliehen und jede von diesen Thätigkeiten der wahren Vollendung zugeführt. In dem geoffenbarten Gebote vermag daher der Mensch an dem äußeren Gesetze sein inneres Leben und die durch das äußere Gesetz dem inneren Leben gebotene, helfende Liebe zu erkennen und so dem Gebote gehorsamend in dem Gesetze den Gesetzgeber und sich selbst zu lieben, somit das Gesetz durch die Natur und die Natur durch das Gesetz zu erfüllen.

β. Pflichten gegen den Nächsten.

I. Subjektiv allgemeine Bestimmung der Pflichten gegen den Nächsten.

§. 224.

Während das höchste Ziel alles menschlichen Strebens die Richtung des menschlichen Willens auf Gott als Einheitspunkt aller Pflichten des Menschen betrachtet werden muß und in den drei ersten Geboten der mosaischen Gesetztafeln alle wesentlichen Beziehungen dieser höchsten Verpflichtung des Menschen gegen das höchste Objekt seiner Freiheit dargestellt sind, ist damit die Reihe der positiven Pflichten noch keineswegs vollkommen erschöpft, indem die durch den Willen bestimmte freie Thätigkeit des Menschen auch noch andern Objekten gegenübersteht, zu denen dieselbe in ein bestimmtes freies Verhältniß in der äußern Handlung treten muß. Diesem höchsten Objekte der menschlichen Thätigkeit, das die ersten drei Gebote des Dekalogs dem Menschen als Gegenstand seiner höchsten Verpflichtung darstellen, würde im einfachen Gegensatze die Natur als entgegengesetztes Objekt der menschlichen Thätigkeit gegenüberstehen. Da aber die Natur keine Persönlichkeit und folglich auch keine persönlich einheitliche Beziehung zu dem Willen des Menschen haben kann, und demselben nur als Mittel seiner

persönlichen Thätigkeit dienen muß, so kann dieselbe auch nicht Gegenstand der persönlichen Verpflichtung des Menschen seyn. Wenigstens kann nicht unmittelbar ein bestimmtes Persönlichkeitsverhältniß in derselben als objektive und unmittelbare Pflicht begründet seyn. Mittelbar und subjektiv aber ist der Mensch allerdings nicht ohne Pflicht gegen die unpersönliche Natur außer ihm; indem jedes willkührliche, dem organischen Bestande der Natur entgegengesetzte Verhalten des Menschen zu derselben als eine offenbare Verletzung des der Natur von Gott gegebenen Gesetzes, ein Wiederstreben gegen die Ehre des Schöpfers und eine Verletzung des eignen mit der äußeren Natur auf's Innigste zusammenhängenden subjektiv natürlichen Gefühles seyn muß. Auch tritt diese Natur nothwendig mit dem persönlichen Verhältniß des Menschen in eine so enge Verbindung, daß sie ohne zugleich miterfolgende Verletzung der Persönlichkeit, welcher sie zum Grunde ihrer freien Thätigkeit dient, gleichfalls nicht verletzt werden kann. Die individuelle Persönlichkeit aber, die auf dem Grunde der Natur ihre eigne freie Thätigkeit entwickelt, tritt um so bestimmter als objektive Gränze außer dem Menschen in objektiv unverletzlichen Verhältnissen der subjektiv individuellen Freiheit entgegen.

Jede andere individuelle Persönlichkeit, die auf dem gleichen Grunde der Natur der einzelnen Persönlichkeit gegenübersteht, hat ein gleich berechtigtes Recht der Existenz, und an dem derselben angewiesenen Gebiete des Lebens muß der einzelne Wille eine unübersteiglich verpflichtende Scheidewand der willkührlichen Ausdehnung seiner Thätigkeit von Außen finden. Jeder andern individuellen Persönlichkeit gegenüber muß daher der einzelne Wille nothwendig bestimmte Pflichten haben, deren allgemeine Bedeutung darin bestehen muß, daß die Verletzung jeder Persönlichkeit und des zum persönlichen Eigenthum gewordenen Naturgebietes eine Verletzung der wesentlichen Verpflichtung des Menschen gegen die Persönlichkeit und Freiheit überhaupt also, eine Verneinung und Verleugnung der höchsten Persönlichkeit, durch welche

jede Freiheit und Persönlichkeit in ihrem Bestande gesichert seyn soll, weil sie durch dieselbe in diesen Bestand eingesetzt worden, und eine Verletzung der eignen Persönlichkeit ist, weil offenbar die Freiheit in uns selbst gefährdet wird, sobald wir sie in andern verletzen. Achtung vor jeder freien Persönlichkeit außer uns, in wie fern dieselbe von Gott in dieses Recht eingesetzt worden und unsere eigne Freiheit auf der Achtung der Freiheit aller beruht, und Abscheu von jeder äußern Verletzung des dieser Freiheit angewiesenen Naturgebietes ist der nothwendige und wesentliche Inhalt aller Verpflichtung des Menschen gegen den Nebenmenschen.

II. Die sonderheitliche objektive Bestimmung der einzelnen Pflichten gegen den Nächsten.

§. 225.

Die allgemeine Beziehung der Verpflichtung des Menschen gegen den Nebenmenschen scheidet sich in ihrer ersten Unterscheidung in zwei einfache Gegensätze aus, indem dieselbe einerseits die Achtung der objektiven Persönlichkeit überhaupt, andrerseits aber die Achtung von dem Grunde des persönlichen Lebens zur wesentlichen Pflicht des individuellen Willens macht. Die Achtung vor der Persönlichkeit aber, die in persönlicher Freiheit und Berechtigung unserm individuellen Willen gegenübersteht, wächst aus einem doppelten Grunde hervor und begreift daher auch eine zweifache Verpflichtung in sich; die erste positive Verpflichtung geht aus der göttlichen Autorität hervor, welche über die menschliche Persönlichkeit sich verbreitet, in wie weit diese Persönlichkeit als Vorbedingung unserer eignen Freiheit und Existenz in dem Lichte einer höhern Verpflichtung uns gegenübersteht, durch welche wir derselben als der uns zunächst stehenden, für uns sorgenden und unsere ganze Dankbarkeit durch diese Sorge und mittelbare Urheberschaft unseres Lebens und unserer Freiheit in Anspruch nehmenden verpflichtet sind. Diese erste, höchste und nächste Verpflichtung des Menschen gegen die freie Persönlichkeit außer ihm ist darum die Pflicht der Dankbarkeit und Er-

gebenheit und ehrerbietigen Achtung gegen die elterliche Autorität, und gegen jede, in ähnlicher Vorbedingung der Existenz und Entwicklung unsrer Freiheit in die Stelle der Eltern eintretende äußere Autorität. Durch dieses Verhältniß ist dem Menschen nothwendig die dem Herzen am nächsten liegende höchste Verpflichtung der aus der Dankbarkeit hervorgehenden Achtung aller derjenigen Personen und persönlichen Verhältnisse auferlegt, welche dem natürlichen Ursprunge seines Lebens und seiner Freiheit und den möglichen und wesentlichen Entwicklungen derselben wesentlich bedingend zur Seite gestanden haben. Diese Verpflichtung ist im Dekalog mit der Beziehung an den einfachen und nächsten Ausgangspunkt derselben mit den Worten ausgesprochen: „Du sollst Vater und Mutter ehren." Der andere Grad der Achtung der Persönlichkeit außer uns liegt in der nothwendigen Verpflichtung, die der Mensch als ein persönlich freies Wesen gegenüber der Persönlichkeit überhaupt durch die nothwendige Offenbarung seines persönlichen Lebens an die Persönlichkeit außer ihm in sich finden muß. Soll eine solche Offenbarung des persönlichen Lebens nach Außen überhaupt möglich werden, so kann sie nur von der unabweisbaren Voraussetzung ausgehen, daß dieser Offenbarung die Wahrheit und Aufrichtigkeit eines sich wirklich einem andern zu erkennen geben wollenden Willens zu Grunde liegen muß. Ohne Vertrauen auf diese persönliche Aufrichtigkeit des Willens, wird die Mittheilung und die Aussprache dieses Lebens an andere in dem tiefsten Grunde des Glaubens verletzt. Jede solche Mittheilung muß ein aufrichtiges Zeugniß der innern Wahrheit seyn und jede absichtliche Täuschung des andern ist ein allen Grund des Glaubens vernichtender Hohn. Die absichtliche Lüge und auch die unabsichtliche Täuschung ist, wenn sie vermieden werden konnte, eine Verletzung der wesentlichsten Verpflichtung, die der einzelne Mensch gegen alle seine Mitmenschen haben kann. In diesem Sinne ist daher in dem Dekalog mit bestimmten Worten geboten: „Du sollst kein falsches Zeugniß geben."

Außer dieser positiven Achtung, zu der der einzelne Mensch gegenüber jeder Persönlichkeit außer ihm in allgemein innerlicher und in bestimmter äußerlicher Weise verpflichtet ist, kommt dann als nothwendige Folge die zweite Verpflichtung hinzu, welche mit der Persönlichkeit auch den natürlichen Lebensgrund derselben in dieses Verhältniß mit aufnehmen muß. Wie ich die persönliche Freiheit außer mir nicht unmittelbar verletzen darf, so darf ich sie auch nicht mittelbar in dem Grunde verletzen, durch den sie frei ist. Dieser Grund der Freiheit in dem Nächsten liegt nun offenbar zunächst in dem Leben desselben. Nur indem er lebt, ist er frei. Jede mittelbare oder unmittelbare Verletzung des Lebens des Nächsten mußte daher nothwendig in dem alle wesenlichen Verhältnisse zur freien Persönlichkeit außer uns bestimmenden Gesetze des Dekalogs verboten werden, wie denn dieß in demselben auch ausdrücklich durch die bestimmten Worte geschieht: „Du sollst nicht tödten." Ist aber durch das Leben die mögliche freie Bestimmung des einzelnen Menschen bestimmt, so wird durch dieses Leben nothwendig wieder der Gebrauch desselben bedingt. Alles was daher ohne unser Zuthun durch höhere Bestimmung oder durch die eigne Thätigkeit der freien Persönlichkeit außer uns als abgeschiedenes Gebiet, als eigne Grundlage der freien Lebensgestaltung, als Eigenthum hörig geworden ist, muß uns gleichfalls als ein uns unzugängliches Gebiet wegen der Persönlichkeit, der es angehört, heilig seyn. Mit der faktischen Verletzung des Eigenthums meines Nebenmenschen verletz' ich auch sein freies Recht über dasselbe, und sündige gegen die Freiheit und Persönlichkeit selbst. Jede Verletzung dieses Eigenthums, sie mag eine totale oder theilweise, eine mittelbare oder unmittelbare seyn, muß daher gleichfalls als verpflichtendes Gebot der Bestimmung des wesentlichen Verhältnisses des Menschen zum Nebenmenschen betrachtet werden und dieses Gebot spricht der Dekalog mit den Worten aus: „Du sollst nicht stehlen." Mit diesen beiden Geboten ist dann das Verhältniß des einzelnen Menschen zu den Menschen außer

ihm in äußerlicher Unterscheidung der Verhältnisse bestimmt. Das Leben und das den Umfang der Lebensthätigkeit bestimmende Eigenthum, welches als Folge persönlicher Thätigkeit aus dem Leben hervorgeht, muß vor den Angriffen jeder persönlichen Willkühr durch die begränzende Pflicht gesichert seyn. Aber nicht blos das Leben und seine Folge, sondern auch der Grund des Lebens muß durch die bestimmte Verpflichtung in diese Sicherheit vor der individuellen Willkühr eingetragen werden. Soll aber der Grund alles Lebens in seinem natürlichen Ursprung vor unberechtigter Willkühr gesichert seyn, so muß auch die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes durch die Pflicht in den bestimmenden Umkreis einer sichernden und bindenden Zucht eingetragen werden. So wie die Bande dieser Zucht gelockert werden, muß nothwendig in dem geschlechtlichen Leben durch die unbezähmte Willkühr der ungezogenen Begierde der Grund der leiblichen Lebensbildung des Einzelnen und das Leben der erzeugten Nachkommenschaft in seiner ersten Bedingung oder die einem andern Geschlechte angehörige Leiblichkeit in freiem und rechtem Gebrauche des Leibes durch fremde Selbstsucht oder endlich der richtige Gebrauch des eignen organischen Lebens durch unzüchtigen Mißbrauch verletzt werden. Diesem Mißbrauch muß daher nothwendig ein verpflichtendes Gesetz gegenüber treten, und dieses findet sich in dem mosaischen Sittengesetz und verbindet den Menschen unter heiliger Verpflichtung, „daß er nicht Unzucht übe."

Mit diesem Gebote sind dann die wesentlichen Beziehungen des Menschen, wie sie aus dem Verhältnisse zur freien Persönlichkeit außer ihm nothwendigher vorgehen müssen, erschöpft, und wie die Pflichten gegen Gott in dreifacher Gliederung sich bestimmt haben, so ist in diesen die nothwendige Fünfzahl des Naturlebens hervorgetreten, aus welcher die einzelnen Bestimmungen in ihrem nothwendigen Verhältnisse zu ihrem allgemeinen Grunde hervorgehen; die Ordnung aber, wie diese Gebote im Dekaloge folgen, wird gleichfalls durch das innere Verhältniß derselben bestimmt, durch welche das in der Aeußer-

lichkeit einfach bestimmteste Gebot zuerst, das allgemeine aber zuletzt gesetzt wird, während die die Aeußerlichkeit des persönlichen Lebens und ihres individuellen Ursprunges mit der höchsten Allgemeinheit der persönlichen Beziehung verbindenden Gebote, welche die persönliche Einheit mit dem natürlichen Grunde derselben verbinden zwischen beide in die Mitte treten, so daß auch in ihnen wieder die höchste Bestimmung des natürlichen Grundes der persönlichen Freiheit das Leben in die erste, der Grund desselben in die zweite und die Folge endlich in die dritte Stellung dieser Verhältnißbestimmung eintritt.

III. Subjekt-objektive Bestimmung der einheitlichen Bedeutung der einzelnen Pflichten gegen den Nächsten.

§. 226.

Wie die Pflichten gegen Gott in ihrer Beziehung zu den Menschen der geistigen Dreieinigkeit des menschlichen Lebens entsprechen und in dieser Dreieinheit das ganze Gebiet der geistigen Beziehung des Menschen zu Gott erschöpfen, so gehen dagegen die Pflichten gegen den Nächsten aus dem entgegengesetzten Gebiete, aus der in der Aeußerlichkeit des Naturlebens bestimmten Individualität der Persönlichkeit hervor und werden darum auch durch das Gesetz des leiblichen Lebens in ihrer äußern Verschiedenheit und Zahl bestimmt; durch diese Fünfzahl des natürlichen und leiblichen Lebens, das überall aus einem allgemeinen Grunde in einem vierfach dichotomischen Verhältniß sich aufschließt oder die vierfache Grundtheilung des natürlichen Gegensatzes in einer höhern Einheit verbinden muß, müssen daher auch die Verhältnisse der äußern Beziehung der Persönlichkeit zur erschöpfenden Darstellung kommen. Außer dieser fünffachen Verpflichtung des Menschen gegen die individuelle Persönlichkeit außer ihm wird ein weiteres bestimmtes Gesetz nur als unmittelbare Folge oder als nothwendig in dieselbe eingeschlossene partielle Bestimmung, nicht aber als ein anderes

wesentlich verschiedenes Pflichtgebot gedacht werden können. Wie aber diese Pflichten selbst in Beziehung auf die Subjektivität des Menschen alle wesentlichen Verhältnisse in Beziehung auf die Persönlichkeit außer ihm erschöpfen, bestimmen und ordnen sie die volle Ausbildung der menschlichen Freiheit nach allen Seiten und kommen dieser eben dadurch zu Hilfe, daß sie ihr die wesentlichen Richtungen und das rechte Maaß in allen diesen Richtungen zugleich vorzeichnen; auch da wo sie hemmend und begränzend der Freiheit entgegen zu treten scheinen, lassen sie sich bei näherer Betrachtung als die eigentlichen Stützen dieser Freiheit erkennen, und hindern dieselbe nur an der Verletzung ihrer eignen Ausbildung, nicht aber an dieser selbst. Wer dieses Maaß der Freiheit überschreitet und den Willen zur maaßlosen Willkühr ausdehnen wollte, würde eben dadurch die Freiheit des Willens aufgeben. In rechter Erkenntniß der innern Bedeutung dieser Gebote wird daher der Mensch in der freien Entwicklung seiner freien Kräfte durch dieselben sich nicht gehemmt, sondern gefördert und sich von den Banden einer ohne dieselben entweder in der Ungewißheit schwebenden oder die eigne Vollendung der wahren Freiheit untergrabenden Willkühr gelöst sehen. Dem, der die wahre, innere Bedeutung derselben erkennt, werden sie daher nicht wie eine drückende Last, sondern wie helfende Boten Gottes erscheinen, die ihm nicht blos die rechten Wege weisen, sondern ihn auf seinem Gange sogar mit positiver Macht unterstützen, die in der innern Angemessenheit ruht, mit welcher dieselben alle natürlichen Kräfte des Menschen durchdringen. In dieser Erkenntniß werden aber diese Gebote, wie sie äußerlich an das bestimmende Wort gebunden sind, auch ihre allgemeine und ihre höchste Bedeutung vor uns erschließen und wie sie die äußeren Verhältnisse der Zahl nach erschöpfend darstellen, so auch in der innern Fülle ihrer Beziehungen durch ihre subjektive erschöpfende Bedeutung jedem einzelnen Verhältnisse durch ihren allgemeinen Grund und ihr einheitliches Princip die erschöpfende Lösung darbieten.

γ. Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

I. Allgemeine subjektive Bestimmung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

§. 227.

Wenn die sonderheitliche Bestimmung der menschlichen Pflichten nothwendig alle Objekte ins Auge fassen muß, welchen gegenüber der subjektive Wille eine bestimmte Richtung einnehmen kann, so ist offenbar mit der Bestimmung der Pflichten des Menschen gegen Gott und den Nächsten der Umfang derselben noch nicht vollendet, sondern es kommt auch noch ein drittes Objekt der subjektiven Willensentscheidung in Betracht und dieses dritte Objekt ist der Mensch in seiner eignen objektiven Bestimmung und Bestimmtheit für seine subjektive Willensentscheidung selbst. Wie der subjektive Wille aus der Gesetzlosigkeit der ziel- und bewußtlosen Willkühr durch die bestimmte Pflicht herausgerissen werden muß, um nicht in dem Maaße und Ziele seiner Thätigkeit sich zu irren und durch die freie Bestimmung des Willens die wahre Freiheit selbst zu verletzen, so kann der Mensch in einer unbeschränkten Gesetzlosigkeit seiner Willkühr durch die subjektive unabhängige Bestimmung seines Willens in der momentanen und zeitlichen Entscheidung seine objektive und ewige Bestimmung verletzen. Gegen diese Verletzung seiner eignen Bestimmung muß daher dem Menschen in der sonderheitlichen Bestimmung seiner Pflichten, die durch das Zurücksinken der freien Erkenntniß in den unbewußten Naturzustand in der ersten Versündigung des Menschen gegen das erste und allgemeine Gebot nothwendig geworden war, gleichfalls durch besondere Gesetze gesichert werden. Der allgemeine Grund aber aus dem jede sonderheitliche Bestimmung der Pflichten des Menschen gegen sich selber hervorgehen muß, liegt in der objektiven und ewigen Bestimmung des Menschen selbst. Wie der subjektiv und bedingt freie Wille nur dadurch wahrhaft frei werden kann, daß er

in der Einigung mit den höchsten gesetzgebenden göttlichen Willen seine Freiheit sucht, so wird er nothwendiger Weise dadurch unfrei, daß er diese Freiheit außer Gott in sich selbst sucht. Die Freiheit, welche in dem Menschen ist, ist blos die Möglichkeit des Menschen frei seyn, oder vielmehr ein freies Seyn haben zu können. Das Seyn des Menschen ist ein geschaffenes und von seiner Freiheit verschiedenes und als blos kreatürliches Seyn auch ein unfreies. Nicht des Menschen Seyn ist frei, sondern sein Wille. Er kann von Natur aus wollen, frei zu seyn, aber er ist es nicht, in wie fern er blos natürlich ist. Indem er nun mit seinem freien Willen die Freiheit wählen und das Freie zum Gegenstand seiner Wahl machen kann, sündigt er offenbar gegen sich selbst und seine Freiheit, wenn er diesem Gegenstand seines Willens in seinem eignen Seyn sucht, wo er nicht zu finden ist. Er sündigt aber zugleich gegen Gott und die Natur, weil er mit der entschiedenen Richtung seines Willens sein ihm verliehenes Seyn, ohne einem höhern Willen dafür Rechenschaft geben zu wollen, unbedingt und ohne Gesetz für sich haben will. Da er es nicht aus und von sich hat, kann er es überhaupt nicht ohne Bedingung haben, kann es also auch nicht unbedingt für sich selber haben wollen. Will er es aber ohne Rücksicht auf den Geber, so sündigt er offenbar gegen das ursprüngliche Verhältniß seiner eignen Existenz, er sündigt somit auch gegen die Natur, weil er derselben das Gesetz seiner Willkühr aufzwingen will und weder Recht, noch Macht, noch Verstand genug hat, um die Natur mit ungesetzlicher Willkühr zu meistern. Will also der Mensch wahrhaft seiner Natur und Freiheit gemäß handeln, so kann er nur dadurch sein ganzes Selbst gewinnen, wenn er nicht seinen unbedingten, gesetzlosen Willen der Natur aufzwingen, sondern in der Vereinigung seines Willens mit dem gesetzgebenden Willen Gottes die Bedingung der Natur in dem die Natur bedingenden Willen Gottes, in dem höhern Gesetze der Freiheit zu lösen sucht. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist daher die Flucht vor der gesetzlosen Selbst-

sucht. Nur indem er in der göttlichen Freiheit das Princip seines Willens und seiner Natur zugleich faßt, kann er den Zwiespalt von Natur und Freiheit in ihm und die subjektive Mangelhaftigkeit beider in sich aufheben. Wenn nun aber offenbar der Mensch sich selbst am nächsten ist, so wird es zwar nicht seine höchste, aber doch seine nächste Pflicht seyn, diesen Mangel in ihm durch das rechte Ziel seines Ringens außer ihm, also dadurch aufzuheben, daß er einen höhern Inhalt, eine objektive Freiheit durch die subjektive freie Selbstbestimmung zu ergreifen und durch den Willen in sein Seyn einzutragen, also sich selbst in einem an sich freien Andern, aber nicht das Andre in sich selbst sucht.

II. Die sonderheitlich objektive Bestimmung der einzelnen Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

§. 228.

Die höchste Kraft und Freiheit des Menschen besteht in seinem Vermögen, sich mit freier Wahl für Gott bestimmen zu können. In dieser Bestimmung liegt die mögliche Verbindung seiner relativen Freiheit mit der höhern objektiven und absoluten, in welcher Verbindung, sobald sie durch seinen Willen gewollt und durch sein Leben in sein ganzes Seyn eingetragen ist, die ungetrübte Harmonie und Seligkeit eines mit allen Kräften des Seyns, mit dem freien Princip alles Seyns und Lebens, mit Gott harmonischen Lebens, der bleibende und ewige Besitz des Menschen werden muß. Zu dieser Entscheidung, wodurch der Mensch Alles hat, was er wahrhaft wollen kann, bedarf er nichts, als den ihm angewiesenen Kreis der natürlichen Werke. Mit derselben die Vollendung der wahrhaft freien Willensrichtung auf das höchste Gut zu erringen, ist der einzige, ihn wahrhaft beseligen könnende Besitz seines Lebens. Seine Aufgabe ist daher, mit aller Entschiedenheit seines Willens nach der Vollendung seiner selbst innerhalb dieses ihm von der Liebe des Schöpfers angewiesenen Wirkungskreises zu streben. Wie weit oder eng dieser Wirkungskreis sei, kann bei der Erhabenheit des dadurch

erreichbaren Zieles gar nicht in Betracht kommen. Der größte Wirkungskreis ist der, durch welchen das höchste Ziel erreichbar ist. Dieses Ziel aber ist jedem Menschen erreichbar, wie auch der ihm von Natur aus angewiesene Boden beschaffen seyn möge, auf dem ihm der Baum der Seligkeit erwachsen soll. Es ist daher des Menschen nächste Pflicht, in diesen ihm angewiesenen Lebenskreis sich ganz und gar hineinzuleben und nicht, auf andre sehend, statt nach dem höchsten Ziele zu streben, nur den Besitz und die Mittel anderer, zu dem höchsten Besitz zu gelangen, zu begehren. Alles Wünschen und Begehren ist eine Vernachlässigung der eigenen Aufgabe des Lebens. Der Mensch soll nicht nach andern Mitteln seines Strebens, sondern nach dem höchsten Ziele seiner Thätigkeit streben. Es wendet sich darum die Bestimmung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst an diese Abkehr des Willens von dem Ziel in der Zuwendung einer leeren Sehnsucht und Begierde nach dem Habe und Besitze anderer, und indem sie in diesem Besitze anderer wieder den doppelten Unterschied des Lebens hervorheben muß, in welchem die Habe des Menschen als erstrebtes und erworbenes Gut oder als erfreulicher Besitz erscheint, verbietet dieselbe jedes Streben und Begehren des Menschen, in wiefern es an diesen doppelten Besitz des zeitlichen und mittelbaren Eigenthums anderer Menschen gerichtet ist, mit den beiden Geboten, mit welchen sich die Zehnzahl der Gebote der mosaischen Gesetzestafeln schließt: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haushaltung und Hausfrau, und sollst nicht begehren deines Nächsten Gut.“ Durch diese beiden letzten Gebote ist also offenbar das auf den Besitz Anderer gewendete und in allgemeinster Bedeutung, das durch die Begierde auf den zeitlichen Besitz überhaupt gewendete, um des zeitlichen Mittels willen das überzeitliche Ziel vergessende Streben verboten. Der Mensch soll gar nicht begehren, sondern nur wollen; denn wollen kann man nur ein freies Ziel, wünschen und begehren aber das unfreie Mittel.

Jeder Besitz Anderer ist uns von Gott nicht als das uns bestimmte Mittel unserer Bewegung angewiesen, also dürfen wir ihn auch nicht begehren, ohne offenbare Ungerechtigkeit gegen andere, die auch mit den ihnen von Gott angewiesenen Mitteln ihre Seligkeit sich erwerben sollen. Ja es ist sogar eine Ungerechtigkeit, irgend ein äußeres Mittel und Vermögen zu besitzen, blos um es zu besitzen und ohne Anwendung für sich und andre, weil ein solcher von uns nicht benützter Besitz andern entzieht, was dieselben vielleicht besser benützt und angewendet hätten. Alles Gut, das unangewendet verderben muß, wird dadurch zum ungerechten Besitzthum für denjenigen, durch den es in einem den Gebrauch verhindernden Verschluß gehalten wird. So wie aber durch dieses Gebot das Streben nach dem Besitze Anderer und das Besitzen und Begehren eines Gutes ohne Streben, es zu einem höhern Zwecke zu benützen, verboten wird, so wird durch dasselbe dem Menschen ebenso bestimmt die unvermeidliche Benützung der ihm angewiesenen äußern und innern Güter des Lebens, die Ausbildung aller dem Menschen von Natur angewiesenen Kräfte, und insbesondere wieder derjenigen, die dem Menschen mit individueller Auszeichnung und Berufung zu Theil geworden sind, zur nächsten Pflicht gemacht, aus welcher das immerwährende Streben nach der höchsten Vollendung und Ausbildung aller seiner Kräfte, und nach der in der Vollendung der natürlichen Anlagen begründeten Vollendung des Willens als unmittelbarste, nie außer Acht zu lassende Pflicht des Menschen gegen sich selbst hervorgeht. Nur dadurch, daß der Mensch jede sich darbietende Möglichkeit der Ausbildung der natürlichen Kräfte benützt, und die möglichst größte Ausdehnung und Vollendung der natürlichen Anlagen anstrebt, erwirbt er die höchste Möglichkeit, Gott mit allen den Kräften zu dienen, welche Gott zu diesem Zwecke ihm angewiesen hat. Jede Vernachlässigung dieser Bildung ist eine Vernachlässigung des Dienstes Gottes. Nur durch die höchste Quantität der ausgebildeten Naturkraft wird die Gott dienende Willenskraft

die entsprechende höchste Qualität ihrer innern Vollendung erreichen können.

III. Subjekt = objektive Bestimmung der einheitlichen Bedeutung der einzelnen Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

§. 229.

Wie die im Dekaloge bestimmten Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen den Nächsten in der subjektiven Natur des Menschen ihre entsprechende Nachbildung gefunden und die einen durch die Trilogie des geistigen Lebens, die andern durch die Fünfzahl der Leiblichkeit ihre erklärende Beziehung in der menschlichen Natur selber fanden, so wird auch die Verpflichtung des Menschen gegen sich selbst den andern Brennpunkt ihres Verständnisses in dem Menschen selber finden können. Denn nur dadurch wird dem Menschen alles äußerlich Gegebene innerlich klar, daß er es in einer andern Weise in sich selber wieder findet. Nur aus sich versteht der Mensch das, was außer ihm ist. Während nun aber die Pflichten gegen Gott im geistigen, die Pflichten gegen den Nächsten im leiblichen Leben sich spiegeln, bleibt für die Pflichten des Menschen gegen sich selbst nur mehr die Analogie des seelischen Lebens übrig. In dieser Analogie finden wir auch die Zweizahl der Pflichten des Menschen gegen sich selbst, in der das Leben der menschlichen Seele bestimmenden Zweizahl begründet. Dieser äußern formellen Beziehung entspricht aber der Inhalt der letzten Gebote des Dekalogs in seinem wesentlichen Einklange mit dem Wesen der menschlichen Seele. In der menschlichen Seele liegt die allgemeine, natürliche durch die Bestimmung des Willens im Geiste erst zum sichern und eignen Besitze werdende Anlage des Menschen. In der Seele besitzt er Alles in der allgemeinen Möglichkeit, was er durch die geistige Thätigkeit zum bestimmten Eigenthum seiner freien Persönlichkeit machen kann. Auf diese seine seelische Anlage muß das Augenmerk des Menschen gerichtet seyn, wenn er des höchsten Besitzes,

des allgemeinen Grundes der Seele in der persönlichen Einheit und Ichheit des Geistes, in bleibender Seligkeit sich erfreuen will. In ihr ist der unerschöpfliche Grund aller freien Bestimmung, aus ihr zu schöpfen die Aufgabe der freien Thätigkeit des Geistes, außer sie hinaus zu blicken und nach anderem zu begehren eine Verletzung der eignen Seele. In der Seele liegt daher die immer rege Sehnsucht, im Verbande des Geistes einheitlichen Bestand zu gewinnen und diesem Sehnen der Seele wird nicht geholfen durch ein äußerliches Begehren fremden Besitzes oder durch die unthätige Vergessenheit der eignen Anlage, sondern nur durch den auf das höchste Ziel gerichteten, mit allen Kräften der Seele ringenden Willen. Die höchste Verpflichtung des Menschen gegen sich selbst und ihre Erfüllung liegt somit in der Erfüllung der Sehnsucht der Seele durch die Vermeidung alles Begehrens und durch die Vollendung alles Sehnens, durch den thätigen Willen. Wie aber die Seele selbst in dieser allumfassenden Fähigkeit dem Geiste dient und die individuelle Thätigkeit des Geistes doch wieder durch ihre allgemeine Lebenskraft erhält und trägt, wie sie den Leib beseelt und belebt und doch in den leiblichen Organen wieder mit bestimmten Bildern und Formen sich bereichert: so ist die Seele selbst zweifacher Natur, zwischen Geist und Leib getheilt, dienend und herrschend, empfangend und zeugend, männlich und weiblich, aktiv und passiv. Durch diese Zweiheit der Seele wird in der Anwendung des Begehrens auf die Außenwelt eine zweifache Bestimmung als objektive Pflicht uns begegnen: erwerben und geben wollen, das sind die beiden Richtungen, in welchen im häuslichen Besitz die Geschlechter sich theilen, genießen und besitzen das sind die beiden Richtungen, in welche innerlich das Leben und Begehren der Seele sich theilt; beides wird wahrhaft nur erfüllt durch die Vollendung und Einigung der seelischen Gegensätze, und nach Außen hin wird darum dem Menschen das doppelte Gebot begegnen, durch welches er auf den wahren Genuß und wahren Besitz in sich selber hingewiesen und der begehrliche Blick auf die häusliche Freude und den häuslichen Besitz des

Nebenmenschen als Verletzung dieser Pflicht der höchsten Erfüllung der tiefen Sehnsucht der eignen Seele abgewiesen wird. Gerade durch das bestimmende Gebot, durch die äußere Pflicht wird daher auch in dieser Hinsicht der Mensch auf die innere Quelle der Seligkeit hingewiesen und im rechten Verständniß dieser Pflichten wird er daher auch diese nicht als drückende Last, sondern als helfende, rettende und erlösende Kraft begrüßen.

3. Einheitliche Bestimmung des Verhältnisses der Gesammtheit der einzelnen Pflichten zum moralischen Bewußtseyn.

a. Subjektiv einheitliche Bestimmung der allseitigen Einheit der durch den Dekalog bestimmten Pflichten.

§. 230.

Wenn man die Reihe der einzelnen Pflichten, so wie die mosaischen Gesetztafeln sie neben einander stellen, in ihrem inneren Zusammenhange betrachtet, ordnen sich dieselben in drei organisch mit einander verbundene Gruppen. Diese drei Gruppen entsprechen zunächst den drei Objekten, zu welchen der Mensch überhaupt ein persönliches, durch die Pflicht bestimmtes Verhältniß haben kann. In dieser dreifachen Beziehung aber haben sie auch ein inneres Verhältniß zur subjektiven Natur des Menschen und zu den Formen des subjektiven Bewußtseyns. Wie nämlich die Natur des Menschen in ihrer wesentlichen Gliederung aus drei Grundelementen zusammengesetzt ist, aus Geist, Seele und Leib, und der Mensch aus diesem Grunde in jeder seiner Thätigkeiten, welche seine wesentliche Natur bezeichnen, auf ein dreifaches formelles Gesetz der Entwicklung derselben angewiesen ist, welches aus Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit sich erbaut, so ist nun einerseits in dem einheitlichen Verhältnisse dieser Gebote das subjektive Verhältniß der menschlichen Natur, andrerseits die subjektive Form der menschlichen Thätigkeiten in objektiv organischer Gestaltung offenbar gewor-

den. Die Gebote des Dekalogs stehen in dem Verhältnisse von Allgemeinheit, Sonderheitlichkeit und Einheit in innerer Verbindung mit einander. In diesem Zusammenhange entsprechen die letzten zwei Gebote des Dekalogs dem allgemeinsten und subjektiven Grunde aller Pflichten überhaupt, während die denselben vorausgehenden fünf die sonderheitlichen Bestimmungen des äußerlichen Verhältnisses des Menschen bezeichnen, die ersten drei aber das höchste einheitliche Ziel aller Pflicht bestimmen. Dieser Allgemeinheit, Sonderheitlichkeit und Einheit ist dann in der menschlichen Natur wieder das Verhältniß von Seele, Leib und Geist in der Weise entsprechend, daß in der Seele der allgemeine Grund der besondern Offenbarung des menschlichen Lebens, in dem Leibe dagegen die sonderheitliche und individuelle Bestimmung nach Außen und endlich im Geiste die höchste einheitliche Bestimmung des allgemeinen Lebensgrundes mit seiner individuellen Erscheinungsform in der persönlich bestimmten Einheit derselben beschlossen liegt. Es müssen daher die einzelnen Verhältnisse dieser organischen Gesammtheit der einzelnen Gebote auch den natürlichen Elementen des menschlichen Lebens ebenso entsprechen, wie sie der subjektiven Erkenntnißform angemessen sind. Es hat sich auch in der Darstellung der einzelnen Gruppen derselben die innerliche und äußerliche Einheit dieser Beziehung sowohl in der Zahl, als in der Bedeutung dieser Gebote erkennen lassen. Entsprechend dem allgemeinen Grunde des Lebens und der menschlichen Seele haben die letzten beiden Gebote des Dekalogs das aus dem Grunde der Seele hervorbrechende Begehren in der dem seelischen Leben entsprechenden Zweizahl in ihre Bestimmung aufgenommen; die vorausgehenden fünf haben die Verhältnisse der leiblichen Abstammung und Erzeugung, so wie des leiblichen Lebens und seiner äußern Thätigkeit zusammt der Offenbarung des geistigen Bewußtseyns in seinem leiblichen Ausdruck durch das Wort in sich aufgenommen und in der Fünfzahl der leiblichen Gliederung gleichsam die fünf Pflichtenfinger der moralischen Handlung

oder die fünf Sinne der Beziehung des moralischen Bewußtseyns nach Außen in ihrer sonderheitlichen Gliederung dargestellt. Die ersten drei Gebote aber haben in ihrer innern Analogie mit dem geistigen Leben, der Trilogie der geistigen Thätigkeit des Denkens, Könnens und Handelns entsprechend, ihr inneres Verhältniß nach Außen dargestellt. Alle diese Gebote erscheinen darum nicht als etwas zufällig Gegebenes, sondern als die wesentlichen Beziehungen der allseitigen Verhältnisse der Creatur zu den Objekten ihrer freien Thätigkeit. Jedes wesentlich menschliche Verhältniß ist durch dieselben zur äußerlich einheitlichen Bestimmung gelangt, und der Dekalog selbst erscheint als eine objektive Offenbarung der wesentlichen Elemente, Formen und Beziehungen der menschlichen Natur. Die wahre Erkenntniß der innern Einheit und Bedeutung des im Dekaloge gegebenen Sittengesetzes liegt daher in der tieferen psychologischen Anschauung seiner Beziehung zur menschlichen Natur.

Auch in dieser Beziehung wird es wieder, wie in jeder andern, tiefen und spekulativen Erkenntniß offenbar, daß nur in der tiefen Erkenntniß der menschlichen Natur die innere Erkenntniß der göttlichen Offenbarung möglich ist und daß die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung dem Menschen nur durch die tiefere Erkenntniß des eignen Lebens zur wahren innern Erkenntniß kommen könne. So lange unsere Theologie dieser subjektiven Tiefe des Bewußtseyns fremd bleiben wird, wird sie es nie vermögen, die geoffenbarte Wahrheit dem menschlichen Bewußtseyn nahe zu bringen und über dem Rationalismus unerklärliche Formen hinauszukommen. Aber auch die Philosophie wird ihren wahren menschlichen Inhalt nur dadurch erreichen, daß sie die Offenbarung des göttlichen Wortes als Schlüssel der höchsten Erkenntniß der menschlichen Natur gebrauchen lernt. Zwei sind, die für einander Zeugniß geben, die Natur und die Offenbarung, beide aber geben nur Zeugniß für einander in dem einheitlich persönlichen Geiste der Liebe.

β. Objektive Einheit aller im Dekaloge gegebenen Pflichten.

§. 231.

Wie in den mosaischen Gesetzestafeln alle subjektiven Verhältnisse der menschlichen Natur in ihre wesentliche, vollständig erschöpfende Gliederung eingeführt worden sind und diese Gliederung selbst wieder aus dem Verhältniß der freien Handlung des Menschen zu ihren wesentlichen Objekten hervorgegangen ist, so müssen nothwendig auch alle möglichen objektiven Beziehungen in der Gesammtheit derselben sich dargestellt finden. Gerade aus der Einheit der subjektiven Beziehungen mit den objektiven, geht die innere Bedeutung dieser Gesetze hervor; durch keine subjektive Bestimmung kann daher irgend ein Verhältniß angegeben werden, welches noch eine andere, im Dekalog nicht enthaltene, als wesentliche Pflicht hervortretende Bestimmung erfordern würde. Zwar hat man allerdings versucht, in einer Reihe von sogenannten moralphilosophischen Lehrbüchern, denen nichts fehlte, als die allgemeine subjektive Begründung und das einheitlich erklärende Princip, und in Folge dessen die sonderheitliche genaue und organische Gliederung, eine und die andere menschliche Pflicht mit Bestimmungen zu versehen, von denen die zehn Gebote des Moses nichts wissen. So hat man eine Menge von Freundes- und Standespflichten und andere ähnlicher Natur des Weitern auseinandergesetzt, ohne sich um die höchste und organische Bestimmung der Pflichten selbst zu bekümmern. Die einheitliche subjekt- und objektive Entwicklung derselben kann uns aber mit wissenschaftlicher Bestimmtheit überzeugen, daß es jeder Zeit ein vergeblicher Versuch bleiben muß, ohne objektiven und subjektiven Grund auf eine blos hypothetische Voraussetzung oder gänzlich unwissenschaftliche Nachahmungssucht hin, derlei Pflichtenbestimmungen aufstellen zu wollen, welche, in wie weit sie das Verhältniß der Pflichten in sich eintreten lassen müssen, dasselbe aus dem subjektiven und objektiven Gesetze des menschlichen Willens überhaupt zu entnehmen genöthigt seyn werden, und, in wie weit sie blos Zustände sind, die an dem Verhältniß

der Pflichten Theil nehmen, von der Pflichtenlehre zunächst ausgeschlossen bleiben müssen, damit dann in einfacher, wissenschaftlicher Vermittlung zuerst die Verhältnisse der Pflichten ermittelt werden und wenn sie in ihren bestimmten, unterschiedenen Verhältnissen ausgeschieden sind, sodann auf jeden in seinem eignen Verhältnisse zur menschlichen Natur und zur Entwicklung des menschlichen Geschlechtes bestimmten Zustande angewendet werden können. Feststellung der Pflicht, Feststellung des Zustandes und einheitliche Bestimmung ihres wechselseitigen Verhältnisses, das sind die nothwendigen Bedingungen, in denen eine wissenschaftliche Erkenntniß möglich ist. In dieser Bestimmung lassen sich dann auch die Pflichten erkennen, welche diejenigen, die in derlei moralphilosophischen Untersuchungen den goldenen Faden der Wissenschaft verloren haben, zuerst hätten bestimmen sollen, wenn sie einmal auf solche standespflichtige Untersuchungen sich eingelassen, welche Pflichten nämlich die dem Stande der Philosophen oder Moralphilosophen wesentlich zukommende seien. Wie aber subjektiv positive Bestimmungen, außer diesem subjektiv-objektiven, alle Verhältnisse der menschlichen Pflichten erschöpfenden Gesetze nicht gegeben werden können, so ist auch jede objektive, durch irgend eine von Gott beglaubigte Autorität gesetzte Pflicht nothwendig in dieser Zehnzahl enthalten und jedenfalls blos eine nähere, auf die zeitliche Entwicklung des Menschengeschlechtes angewendete Bestimmung dieser Verhältnisse.

γ. Die höchste, subjekt-objektiv einheitliche Beziehung der Gesammtheit der einzelnen Pflichten des Dekalogs zu dem christlichen Moralprincip.

§. 232.

Wie in dem Dekalog die objektiv sonderheitliche Bestimmun der einzelnen Pflichten in einem innern Zusammenhange der men lichen Natur mit den Objekten der menschlichen Freiheit er und wie das höchste einheitliche Verhältniß dieser [illegible]

Natur des Menschen zu dem höchsten Objekte und dadurch zu allen Objekten der menschlichen Freiheit durch das einfache Gebot des Christenthums, durch das Gebot der Liebe Gottes und der daraus folgenden Liebe des Menschen zum Nächsten und zu sich selbst bestimmt ist, so müssen auch alle einzelnen Pflichten ihrer höchsten Bedeutung nach im Sinne dieses Gebotes verstanden werden. Nur die Liebe erklärt das Gesetz, weil sie selbst das höchste Gesetz und das einheitliche Princip aller Gesetze ist. Die Erfüllung aller Gesetze ist ohne dieses Princip ohne Werth und nicht blos ohne Werth, sondern sogar eine innere Verleugnung des Gesetzgebers und der Absicht aller Gesetze. Alle äußeren Bestimmungen der Pflicht sind daher nur negative Merkmale der wahren Richtung des Willens auf das höchste Princip der Freiheit. Mit den äußeren Gesetzen ist dem menschlichen Handeln nur ein objektives und negatives Criterium ihres sittlichen Werthes gegeben, aber kein positives. Ein pflichtgemäßes Handeln kann einen innerlichen sittlichen Werth haben, muß ihn aber nicht haben. Soll die äußerliche Erfüllung der Pflicht den Menschen wirklich frei, gut und selig machen, so muß sie im Geiste der Liebe geübt seyn. Das Gesetz ersetzt die Liebe nicht, aber die Liebe das Gesetz; sie erfüllt daher das Gesetz nicht blos äußerlich, sondern innerlich und erhebt den Menschen im Geiste über die Gesetzmäßigkeit. Dieß ist wenigstens die Erklärung, welche Christus von der Macht der Liebe gegeben und von Ihm darf doch wohl mit objektiver Gewißheit behauptet werden, daß er sein eignes Gebot am Besten verstanden haben müsse. Auch sind alle einzelnen Gebote nur die quantitativen äußern Bestimmungen des einheitlichen Gesetzes Christi.

Aus dem rechten Verständniß des Gebotes der Liebe Gottes gehen in der Anwendung desselben auf die menschliche Natur die einzelnen Pflichten gegen Gott, wie sie im Dekaloge vorgezeichnet sind von selbst hervor; ebenso sind die fünf einzelnen Pflichten gegen den Nächsten, wie sie im Dekalog sind, nur die äußerlichen Bestimmungen des Verhältnisses der Liebe zu dem

Nächsten und der gleiche Fall ist mit den beiden letzten Bestimmungen desselben, welche die Pflichten des Menschen gegen sich selbst in ihrem sonderheitlichen Verhältnisse kund geben. Wer eine dieser negativ bestimmenden Pflichten übertritt, verletzt nothwendig das Gebot der Liebe Gottes oder die Gebote der Liebe des Menschen zu seinem Nebenmenschen und zu sich selbst. Jedes von diesen Geboten aber stellte sich im Verhältniß zur menschlichen Natur auch als ein innerlich bedeutsames dar und diese innerliche und einheitliche Bedeutung liegt nothwendig im Princip der Liebe, durch welches der freie Wille im tiefsten Grunde seiner subjektiven Macht mit dem höchsten objektiven Ziele seines Strebens in höchster und erschöpfender Einheit verbunden wird. Die Pflicht bezeichnet nur die äußere Form und Gränze der Offenbarung der Entscheidung des menschlichen Willens in der äußern Erscheinung. Nicht in der äußern Erscheinung aber, sondern in der innern Freiheit von derselben liegt die sittliche Bedeutung und Heiligung des Willens. Dieser wird nur äußerlich und momentan durch die äußere That berührt. Weil aber der Mensch ohne die äußere Erscheinung nicht seiner Freiheit mächtig werden kann, so muß aus der äußeren That wieder eine wesentliche Rückwirkung auf die ganze sittliche Handlung des Menschen hervorgehen und aus der nothwendigen Wechselwirkung beider Beziehungen geht die einheitliche Bestimmung der Bedeutung der menschlichen Handlung für das sittliche Leben hervor.

c. Die einheitliche Wechselwirkung der sonderheitlichen Bestimmung der Pflicht mit den allgemeinen positiven Grundlagen des Sittengesetzes in der Lehre von der Tugend und Untugend.

1. Allgemeine Bestimmung der Wechselwirkung der Pflicht mit ihrem allgemeinen positiven Grunde im Leben.

α. Subjektiv allgemeine Bestimmung der Tugendlehre.

§. 233.

Wie in dem relativen Bewußtseyn überhaupt die wirkliche Erkenntniß und Bestimmung dadurch entsteht, daß das Allgemeine durch die sonderheitliche Bestimmung zur einheitlichen Darstellung gebracht wird oder das Sonderheitliche durch die Zurückbeziehung auf seinen allgemeinen Grund zum einheitlichen Bewußtseyn gelangt, so findet sich auch in der positiven Bestimmung des moralischen Bewußtseyns der gleiche Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit, indem die nothwendig zeitliche Bedingung einerseits und die alle menschliche Freiheit unterstützende Gnade andrerseits in dem subjektiv allgemeinen Bewußtseyn des Gewissens jede mögliche Entwicklung der freien Selbstbestimmung des Menschen in ihrem allgemeinen Grunde bedingen, während die äußerliche und sonderheitliche Pflicht diesem allgemeinen Grunde gegenüber die sonderheitliche Erscheinungsform der Willensbestimmung in seiner Darstellung nach Außen begränzt. Nur durch diese sonderheitliche Bestimmung und Begränzung in der äußern Nothwendigkeit kann der allgemeine Grund der möglichen Entwicklung der Freiheit zur wirklich einheitlichen Bestimmung im Leben gelangen. Wie die Anlagen des Menschen überhaupt durch die lebendige Entwicklung der Zeit in die besondere Erscheinung eintreten und in derselben, in ihren einzelnen Entwicklungsformen den allgemeinen Grund erschöpfend, das wirkliche Bewußtseyn gestalten, so muß auch in dem einzelnen Menschen durch die Aufeinanderfolge

der lebendigen Entwicklung die allgemeine Richtung und Neigung seines Willens zur wiederholten singulären Erscheinung kommen, um durch dieselbe ihrer einheitlichen Beziehung sich bewußt zu werden. Erst nach einer Reihe sonderheitlicher Erfahrungen und Entscheidungen des Willens kann das Bewußtseyn von der einheitlichen Richtung desselben aus dem unbewußten Grunde der möglichen Allgemeinheit heraustreten. Erst mit dieser einheitlichen bewußten Bestimmung wird der Mensch der entschiedenen Richtung seines Willens sich gewiß. Die einzelne Entscheidung aber wird durch den unbewußten und allgemeinen Naturgrund, aus dem sie hervorgeht, nur eine mittelbare und secundäre Bedeutung für die Ausbildung des sittlichen Bewußtseyns in dem gegenwärtigen Zustand des menschlichen Lebens haben können. Ein anderes Verhältniß hatte allerdings die erste Entscheidung des ersten Menschen hinsichtlich des ersten im Paradiese gegebenen Gebotes. Durch jene Entscheidung mußte der Mensch den Zustand seines natürlichen Lebens mittelst seines Willens bestimmen. Die sonderheitliche Bestimmung seines Willens gegenüber dem allgemeinen Gebote war daher auch eine entscheidende, einheitliche für diesen Zustand. Nachdem aber dieser Zustand selbst für den Menschen ein andauernder geworden ist, hat die Entscheidung des Willens die umgekehrte Bedeutung erhalten; der Wille wird nun durch die Entwicklung der natürlichen Kräfte bedingt und ist in der einheitlichen Bestimmung von dem natürlichen Zustande abhängig. Aus der sonderheitlichen Entscheidung muß erst das Bewußtseyn des allgemeinen Grundes derselben abgeleitet werden und erst aus diesem abgeleiteten Bewußtseyn kann die entschieden einheitliche Bestimmung hervorgehen. Ein ähnliches Verhältniß würde allerdings auch bei dem ersten Menschen stattgefunden haben, wenn er in Hinsicht auf das allgemeine Gebot sich anders entschieden hätte, als er sich wirklich entschieden hat; mit der primitiven Willensentscheidung des ersten Menschen wäre allerdings die Richtung der menschlichen Kräfte in ihrem einheitlichen Principe bestimmt gewesen. Denken und Können und alle andern Thätigkeiten

würden ihr Ziel nicht aus den Augen haben verlieren können, weil der einheitlich bestimmende Wille in innerer Gewißheit und Erkenntniß der Macht- und Freiheit des Geistes durch die Liebe des Höchsten sie in der immer gleichen Richtung festgehalten haben würde: darum aber würde die natürliche Entwicklung des Menschen, die Ausbreitung seiner Macht und Erkenntniß über die ganze Natur dennoch in alle sonderheitlichen Formen der diesen Kräften zu Grunde liegenden Möglichkeit sich ergossen haben. Diese Ausgießung des Geistes in die natürlichen Kräfte würde aber durch den einheitlichen Willen in regelmäßiger, schöner Ordnung sich gestaltet haben und die Bildung der Zeit und jedes einzelnen Menschenwerkes würde zum schönen Kunstwerke des die Welt zum Bilde und Tempel Gottes umgestaltenden Geistes geworden seyn. Alles Unwesentliche, Alles Irrthümliche und Selbstische würde in den Kreislauf der menschlichen Bildung nicht eingetreten seyn. So hätten sich alle Formen der Kunst und des Gedankens in menschlicher Bildung verkörpert und wären in dieser Verleiblichung der Ausdruck der Liebe des Menschen zu Gott und der daraus hervorgehenden Macht des Menschen über die Natur geworden.

In diese einzelne Durchdringung des Naturlebens durch seine geistige Kraft hätte der Mensch aber jedenfalls eintreten müssen, nur daß dieses Eintreten der geistigen Thätigkeit in die Natur durch die einheitliche Entscheidung des Willens die Allgemeinheit des natürlichen Lebens in harmonischer Ausbildung der Einzelformen festgehalten hätte. Nun ist aber die Ordnung des natürlichen Lebens eine umgekehrte geworden, weil die erste Entscheidung des Menschen in entgegengesetzter Weise ausgefallen ist. Darum müssen nun die einzelnen Bildungen der aus ihrer Negation sich hervorarbeitenden Kräfte der höchsten und letzten Willensentscheidung vorausgehen. Erst müssen alle natürlichen Gegensätze durchlaufen und alle einzelnen Bildungen erschöpft werden, die in den Gegensätzen des zeitlichen Daseyns möglich sind, ehe das Bewußtseyn als ein entschieden moralisches in die Entwicklung der Zeiten eintreten kann. Nur wenn der

Gedanke durchaus keinen natürlichen Gegensatz mit dem übernatürlichen Gebote mehr zu finden vermag, nur wenn keine Ausrede des Widerspruches der Vernunft und Offenbarung mehr möglich ist, wenn der Mensch nicht mehr das nothwendige Naturgesetz der freien Offenbarung entgegenhalten und von einem Widerspruch des Wissens und des Glaubens reden kann, nur dann ist die letzte Entscheidung der Zeiten gekommen. So lange nicht mit wissenschaftlicher Evidenz nachgewiesen ist, daß jeder Widerspruch gegen den Glauben und die positive Offenbarung auch ein Widerspruch gegen die Vernunft und das logische Gesetz seyn muß, muß der Kampf noch auf dem Gebiete der Erkenntniß gestritten werden, bis von einer letzten moralischen Entscheidung für oder gegen Gott die Rede seyn kann. Erst wenn die Einheit und innere Harmonie des Glaubens mit dem Natur- und Vernunftgesetz zur vernünftigen Evidenz geworden ist, wird Niemand mehr sagen können: „Ich glaube nicht, weil ich nicht kann, ohne dem Gesetz der Vernunft zu widersprechen," sondern wird sagen müssen: „ich glaube nicht, weil ich nicht will." Wenn der Mensch bis zu dieser letzten Entscheidung gedrängt ist, weil er hinter keine Verschanzung des Naturgesetzes mehr sich flüchten kann, dann erst ist der Zeitpunkt eingetreten, wo er mit vollkommenem Bewußtseyn Gott gehorchen oder gegen ihn sich empören muß. Mit dieser Periode der Entwicklung des Menschengeschlechtes haben die untergeordneten Kräfte der Natur ihre höchste einheitliche Entwicklung erreicht; der Kampf des Menschen mit der Natur ist ausgekämpft und es ist ihm nur noch Eines übrig zum Christen mit vollem Bewußtseyn aller Kräfte oder zum Antichristen mit der Entschiedenheit des Willens zu werden, der gegen Gott ankämpft, blos weil er will. Diese Entwicklung der Zeiten und des menschlichen Geschlechtes im Verhältniß zur Einheit des moralischen Bewußtseyns ist in Anwendung auf den einzelnen Menschen die allgemeine Grundlage der sonderheitlichen Bestimmung des Einzelnen, der die in der Entwicklung der Zeiten möglich höchste Entscheidung in der

Ausbildung seines Lebens zur persönlich einheitlichen Willensentscheidung in sich ausgestalten muß. Auch der einzelne Mensch muß daher durch die natürliche Bildung zur einheitlichen Willensentscheidung hindurchgehen und wird in jeder einzelnen Entscheidung desselben nur genöthigt, die Unbestimmtheit seines Bewußtseyns immer mehr und mehr aufzuheben und die bewußte und entschiedene Richtung seines Willens zur letzten und höchsten Bestimmung seines Lebens zu machen.

β. **Objektive Begründung der nothwendigen Scheidung des menschlichen Lebens in Tugend und Untugend.**

§. 234.

Die subjektiven Kräfte des Menschen sind die nothwendigen Träger seines einheitlich moralischen Bewußtseyns. Ohne die volle Ausbildung derselben in der uns angewiesenen Zeit der lebendigen Entwicklung kann die Freiheit in ihrer höchsten moralischen Bestimmung nicht zu ihrer vollen Kraft und nicht zu ihrem einheitlichen Bewußtseyn gelangen. Ein einseitiges Augenmerk des Menschen auf die momentane Pflichterfüllung, ohne Rücksicht auf diese subjektive Tragweite der natürlichen Kräfte, wird in der Entwicklung des einzelnen menschlichen Lebens ebenso wie in der ganzen Geschichte der Menschheit eine innere Leerheit, Kraft- und Geistlosigkeit erzeugen, die in subjektiver Inhaltslosigkeit entweder an dem höhern objektiven Inhalte des Lebens überhaupt verzweifelt, oder in unbedenklicher Unverschämtheit sich hinter den Schild des Glaubens versteckt. Wenn aber der Mensch aller subjektiven Bildung ledig ist, so vermag ihn das Anschließen an eine objektive Gnade nicht unmittelbar zu einem andern zu machen; die objektive Gnade vermag nur die subjektive Thätigkeit des Menschen zu heben, zu steigern, zu heiligen, aber sie wird nicht diese Thätigkeit selber ersetzen. Sie wirkt in dem Menschen, aber sie wirkt nicht allein. Eine objektive Sittlichkeit, die den Menschen nicht auch subjektiv ermächtiget und kräftigt, ist unmöglich. Zwar wirkt die Gnade allzeit und muß wirken; allein eben darum, weil sie wirken muß,

muß das Zeugniß für ihre Wirkung in der gesteigerten Lebenskraft sich offenbaren. Offenbart sich eine solche Kräftigung des innern Lebens nicht in dem Menschen, so ist die Armuth seines Geistes nicht ein Zeugniß gegen die Gnade, sondern nur ein Zeugniß gegen ihn selbst. Je mehr daher die Menschen hinsichtlich ihrer geistigen Entwicklung auf die Gnade sich berufen, desto weniger haben sie ein Recht dazu. Wo die Gnade wirkt, offenbart sie sich auch und wo sie nicht wirklich sich geoffenbart, an sie zu appelliren, das ist eben eine Verleugnung der objektiven Kraft der Gnade aus subjektiver Eitelkeit. Wenn daher die objektive Gnade jedem Menschen zuströmen wird und muß, der sie will, so wird die subjektive Entwicklung Zeugniß geben müssen für die Wirkung derselben in dem Menschen. Gerade aus der subjektiven Befähigung wird die objektive Wahrheit des sittlichen Lebens hervorleuchten müssen. Eine Sittlichkeit ohne diese Kraft ist ein Werk der Einbildung, welche Selbsttäuschung oder Selbstgerechtigkeit zur nothwendigen Folge hat. Auch hierin muß das Leben das Licht der Menschen seyn.

So wie aber objektiver Weise dem Menschen die göttliche Liebe als wirkende Gnade begegnet im Leben und ihn mächtig macht in seiner Natur, um durch den Willen zu herrschen über sie, ohne diese Macht aber keine wahre Freiheit und keine wahre Sittlichkeit zu denken ist, sondern nur der geist- und seelenlose Schatten der lebendigen Willenskraft der im Nichtsthun seinen Ruhm und in der Ohnmacht seine Gottesliebe sucht; so muß nun nach Außen hin das Leben des Menschen in die Scheidung von Macht und Ohnmacht eintreten und aus dieser geistigen Scheidung geht dem Menschen zuletzt die moralische hervor. Zwar in der Regel wird das Verhältniß umgekehrt betrachtet und die Negation der eignen Kraft für das Zeugniß der höhern Sittlichkeit gehalten. Der Dumme gilt für glaubensvoll, weil er nicht zweifelt, der Schwächling für tugendhaft, weil er nicht über die Schranken des Gebotes hinüberspringt. Aber in dieser Anschauung ist eben nur die doppelte objektive Wahrheit der dem Menschen aus gött-

licher Gnade zufließenden Macht über die Natur, das Verhältniß des Menschen zu Gott und zur Natur in der wahren Freiheit des Geistes zugleich mißkannt. Weil aber des Menschen Freiheit sich offenbaren muß in der natürlichen Thätigkeit und Entwicklung seines Lebens, so wird die Befreiung von den Banden der Natur das erste Zeugniß für die in ihm wirkende Macht eines höhern Lebens geben müssen. Wo keine solche Macht des Lebens, da ist kein Geist und keine Freiheit. Wenn daher das Leben dem Menschen eine doppelte Seite darbietet und sein Wille im Zusammentreffen seiner Thätigkeit mit dem natürlichen Leben sich entscheiden muß für oder gegen Gott und sich scheiden zwischen Gut und Bös, so wird diese objektive Scheidung sich gleichfalls wieder in das subjektive Leben des Menschen eintragen müssen. Auch hierin entscheidet nicht die einzelne Handlung über das Leben, sondern die Richtung des Lebens über die Bedeutung der einzelnen Handlung. Die Wirkung der Handlung auf die innere Entwicklung und Gestaltung des Lebens ist allein der richtige Gradmesser des sittlichen Werthes derselben. Die einzelne Handlung ist objektiv gut oder bös, je nach ihrem Verhältniß zum äußern Gesetze und ist subjektiv gut oder bös je nach ihrem Verhältniß zu dem im Gewissen sich entscheidenden Verhältnisse des momentan bestimmenden Willens; aber beide Verhältnisse können sich einander widerstreiten, beide werden durch den natürlichen Zustand des Lebens in ein nothwendiges und unfreies Verhältniß eingetragen und ob die Handlung wirklich gut oder bös, das muß ihre Wirkung auf das Leben offenbaren. Wer daher auf die beiden Objekte aller sittlichen Entscheidung zugleich blickt, der wird auf die allgemeine Richtung des Lebens und die in derselben sich offenbarende Macht und Entschiedenheit des Geistes sein Augenmerk lenken und die einzelne Handlung nach ihrem Verhältniß zu dieser allgemeinen Richtung oder Abwendung des Lebens auf Gott beurtheilen. Nicht die Werke entscheiden in ihrer Sonderheitlichkeit und Aeußerlichkeit die Beseligung des Menschen, sondern das Leben entscheidet in seiner ganzen und

allgemeinen Richtung, ob der Mensch ein Mann ist nach dem Herzen Gottes oder nicht, und nicht darüber soll der Mensch sich freuen, daß er einzelne gute Werke verrichtet, sondern darüber, daß sein Name eingeschrieben ist im Buche des Lebens. In Beziehung auf diese Trennung von Gut und Bös im Leben scheidet sich daher das menschliche Leben in die Gott zugewendete Kraft und in die von ihm abgewendete Ohnmacht, die als Tugend und Untugend den allgemeinen Grund alles moralischen Bewußtseyns in seiner Richtung zum einheitlichen Ziel desselben in den sonderheitlichen Gestaltungen des Lebens offenbar machen.

γ. Die subjekt-objektive Bestimmung der in Tugend und Untugend geschiedenen sittlichen Gestaltung des Lebens.

§. 235.

Wenn das Gute und Böse hinsichtlich der vollkommenen und bewußten freien Bestimmung des Menschen aus seinem objektiven Gegensatze erst durch die lebendige Entwicklung des Menschen in ihn eindringen und zur vollen Entschiedenheit des Willens durchdringen muß, zu dieser Durchdringung aber erst durch die Ueberwindung des unbewußten und unmächtigen Naturzustandes gelangen muß, so wird diese Scheidung im menschlichen Leben durch die öftere momentane Entscheidung des Willens nach Außen in die innerliche Kraft des Bewußtseyns als Macht des Willens, die Absicht der natürlichen Thätigkeit auf Gott gerichtet zu halten, oder als Ohnmacht des Willens, in den von der äußern Erscheinung angezogenen Kräften eine höhere Absicht festhalten zu können, sich offenbaren. Wenn nun der Mensch durch die nach Außen gewendete Thätigkeit die Kraft, in jeder Aeußerung derselben eine auf das höchste Ziel gerichtete Absicht festhalten zu können, in sich gefunden hat, so nennen wir diese auf Gott gerichtete Kraft des Willens im äußern Thun, Tugend. Wenn aber diese Macht durch das Hingeben seines Willens an das äußerliche Begehren der Sinne und an die Uebermacht der Erscheinung in ihm verloren gegangen ist,

so müssen wir diese Ohnmacht zum Guten Untugend nennen. Tugend ist also die Macht des auf das Gute gerichteten Willens über die natürlichen Kräfte, Untugend aber die Ohnmacht des Willens zum Gutesthun. Diese Beziehung der Richtung des Menschen auf das Gute in der Tugend schließt schon an und für sich die blos äußerliche Unthätigkeit und Sündenlosigkeit von der Tugendhaftigkeit aus und bezeichnet dieselbe sogar als wirkliche Untugend.

Dafür ist aber der Name der Untugend fast außer Gebrauch gekommen und höchstens noch in ganz äußerlichen und indifferenten Handlungen als die Beziehung einer gewissen verzeihlichen Nachlässigung im Gebrauch geblieben. Der Grund des Abgehens von dieser Bezeichnung ist die üblich gewordene Vorstellung einer objektiven Belohnung und Beseligung des Menschen durch einen über äußerliche Gerechtigkeit von Gott auszubreitenden Himmel, der allen denjenigen verheißen ist, die auf dieser Welt nicht gesündigt haben. Gott lieben heißt, nach dem Begriff dieser neuern Moralisten, ihm für den Lohn der versprochenen Seligkeit gewisse Werke zu Gefallen thun, an denen er nun einmal ein bestimmtes Wohlgefallen hat, und andere Werke sorgfältig vermeiden, die ihm eben nach seinem unbegreiflichen Rathschluß mißfällig sind. Bei einer solchen Anschauung des Gebrauches und der Kraft der menschlichen Freiheit war allerdings nicht über die jüdische Vorstellung der objektiven Gesetzmäßigkeit hinauszukommen und bei solchen Moralisten ist einzig zu beklagen, daß sie für ihre Anschauung auf das Evangelium und nicht vielmehr auf den Koran sich berufen; an die Stelle des Begriffes der Untugend hat man daher einfach den der Sünde gesetzt und die Sünde als die Uebertretung des Gebotes Gottes bezeichnet. Bei dieser Bezeichnung aber vergessen sie, daß das höchste Gebot, das der Liebe, eine freie Macht des Willens in dem Menschen bezeichne und daß das jüdische Festhalten an dem Gesetze, dem es blos um die äußere Nichtübertretung des Gebotes zu thun ist, noch keine Tugend genannt werden kann. Dieser Vorstellung kam dann

der aristotelische Begriff zu Statten, der unter Tugend eine bloße Fertigkeit des Rechthandelns verstanden wissen wollte. So ließ sich denn in blos äußerlichen Handlungen allerdings eine gewisse Uebung und Fertigkeit erlangen, ohne daß man darum eine innerliche Macht des auf Gott gerichteten Willens unter Tugend zu verstehen brauchte. Dann konnte man auch Untugend als bloße Ungeschicklichkeit im Gutesthun nicht als etwas Böses bezeichnen. So lange aber diese äußerliche Bestimmung des sittlichen Werthes der menschlichen Thätigkeit in ihrer sündenwägenden judaisirenden Gerechtigkeit bestehen bleibt und statt der einfachen Beziehung des Willens auf die denselben unmittelbar unterstützenden Thätigkeit ihr Augenmerk immer nur auf objektiv äußere Werke richtet, werden wir weder einen Begriff von Tugend noch von sittlicher Freiheit und geistiger Vollendung des Menschen überhaupt erlangen können. Die bloße Anwendung der höhern Anschauung des früheren christlichen Bewußtseyns ohne Rücksicht auf den Geist der Zeit, wird in unsrer Zeit nur zum geistlosen Formalismus sich gestalten müssen und mit den Formen einer verschwundenen Zeit nicht eine neue Zeit erwecken können. Wenn man aber den Gegensatz von Gut und Bös als geistige Macht und Ohnmacht über die subjektiven und natürlichen Thätigkeiten und Kräfte des Menschen bestimmt, so wird durch eine solche Bestimmung die in den Kräften mächtig gewordene Zeit dem höhern Ziele des sittlichen Bewußtseyns näher gebracht werden können. Die Entwicklungsformen der Zeit werden dann nicht mit blinder Ignoranz zu den Fenstern eines mechanischen Formalismus hinausgeworfen werden müssen, sondern durch die Hinweisung auf ein höchstes sittliches Princip belebt und geheiliget werden können. Keine Kraft aber, die auf die menschliche Natur gegründet ist, darf von dem sittlichen Bewußtseyn ausgeschlossen bleiben und dadurch, daß man der Zeit als dem ewigen Princip aller zeitlichen Entwicklung die in ihren Kräften liegende Möglichkeit einer sittlichen Macht zur Erkenntniß bringen kann, wird es allein möglich seyn, die innere überzeitliche Bedeutung des christlichen Sittengesetzes in seiner lebendigen Anwendung,

in seiner durch alle Zeiten hindurchgehenden höhern Bedeutung zu erklären und die Liebe zu demselben in einer Zeit zu wecken, welche durch immerwährende Wiederholung von todten Formen dem Christenthum nach und nach sich innerlich und äußerlich abgewendet hatte.

2. Die sonderheitlichen Formen der Gegensätze von Gut und Bös in ihrer Entwicklung im Leben.

a. Die wesentlichen Formen der subjektiven Verwirklichung des objektiv Guten in der Tugend.

I. Der subjektiv allgemeine Grund aller Tugend.

§. 236.

Alle göttlichen Gebote sind in ihrer Objektivität als Gesetze gegeben, damit an denselben der Mensch seine Natur mittelst seiner Freiheit zur Vollendung führe und das objektive Gute ist daher das von Gott für den Menschen gesetzte Gebot, welches zur innern Beseligung des Menschen gegeben ist. Ohne diese Verwirklichung in dem Menschen und ohne die in der subjektiven Kraft des Menschen begründete Möglichkeit dieser Verwirklichung wäre das Gebot auch kein Gut für den Menschen. Muß aber der Mensch das Gebot in sich aufnehmen, um es in sich zur lebendigen Kraft werden zu lassen, die alle Sehnsucht und Kraft der unausgesprochenen Tiefe seiner Bestimmung in ihm zum bestimmten Ausdruck des Lebens gestaltet, so muß diesem objektiven göttlichen Gebote der menschliche Wille mit hingebender Unterwerfung entgegenkommen. Nur in der Richtung des menschlichen Willens, die ihm dargebotene Hilfe anzunehmen, liegt die Möglichkeit des Eintretens derselben in die menschliche Thätigkeit. So weit aber der Mensch von der äußern Erfahrung auf die Unerschöpflichkeit der in der Tiefe der Seele ruhenden Sehnsucht nach einer Erfüllung der Unvollkommenheit seines Wesens auf diesen allgemeinen Mangel, auf die Leerheit seiner Natur hingewiesen wird, entsteht in ihm durch den Hinblick auf diese Tiefe des innern Lebensgrundes im Ge-

gensatze mit der Aeußerlichkeit und Vergänglichkeit der sinnlichen Erscheinung und Begierde ein mühsames Ringen der Natur nach Aufhebung dieses unerträglichen Zustandes. In diesem Ringen des Menschen nach Aufhebung dieses Zustandes kann der Wille der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit des sinnlichen Genusses sich hingeben und, vor der Tiefe des Abgrundes zurückbebend, dem Blicke in diese Tiefe durch die Täuschung der äußern augenblicklichen Begierde, durch das auf den Moment gerichtete Verlangen nach dem äußern Genusse und dem Vergessen dieser Lebenstiefe in dem augenblicklichen Genusse sich zu entziehen suchen oder er kann sein Augenmerk auf ein Höheres und gleichfalls unendliches Ziel seines Sehnens richten, um durch das Aufnehmen der Liebe zu demselben diese tiefe Verlassenheit auszufüllen und durch den Entschluß, in diesem Streben nach dem höchsten Ziele die Erfüllung seiner tiefsten Sehnsucht zu suchen, dem Gefühle dieser Verlassenheit durch die Richtung des Willens auf dieses Ziel zu begegnen suchen. Nun ist aber klar, daß die Unvollkommenheit der menschlichen Natur und die aus ihr hervorquellende Sehnsucht nach Aufhebung dieses Zustandes nicht durch die Natur und den äußerlichen vergänglichen Sinnengenuß aufgehoben werden kann, daß der Tiefe der Sehnsucht in der Seele nur die Höhe der Liebe zu dem Höchsten begegnen kann, daß also in dem Menschen nur der Entschluß, dieser höchsten Liebe ganz und unbedingt sich hinzugeben, die Macht haben kann, den peinlichen Zustand des Widerspruches, in dem die äußere momentane Erscheinung mit der Allgemeinheit und Tiefe des innern Grundes des menschlichen Bewußtseyns steht, aufzuheben und mit seiner eigentlichen Bestimmung zu versöhnen: so wird ebenso durch den Hinblick auf die subjektive Tiefe des innern Bewußtseyns, wie auf die objektive helfende Gnade der gleiche Ausgangspunkt in dem Menschen als Anfang und Grund aller seiner Erhebung zum Guten bezeichnet.

Soll der Mensch über die Verlassenheit seines Zustandes sich erheben, so muß ihm einerseits ein höherer Anhaltspunkt begegnen, an welchem er sich fest zu halten vermag, um durch

denselben aus dem unhaltbaren Zustande des natürlichen Lebens sich herauszuhelfen, andrerseits aber muß in ihm selbst das Verlangen nach einer solchen Rettung durch das Gefühl seiner Verlassenheit entstanden seyn. Ohne das Gefühl dieser Verlassenheit und Ohnmacht der Natur, wird er nach einem sicheren Anhaltspunkte einer helfenden höheren Macht außer ihm kein Verlangen empfinden. Je lebendiger aber in ihr das Bewußtseyn der Ungenügenheit der natürlichen Kräfte zur Erfüllung der tiefsten Sehnsucht der Seele gerade durch die höchste Anstrengung der subjektiven Kräfte geworden ist, um so lebendiger wird in ihm auch das Verlangen nach diesem höhern Anhaltspunkte, um so tiefer die Erkenntniß der Göttlichkeit derselben, um so kräftiger der Entschluß des Festhaltens an demselben seyn. Nur dadurch, daß der Mensch in dieser doppelten Hinsicht den Entschluß in sich erwachsen läßt, in allen Bestrebungen seines Lebens nur nach diesem Höchsten zu verlangen und mit allen Kräften seiner geistigen und natürlichen Thätigkeiten diesem höchsten Gute zu dienen, kann dieses höhere Leben, durch welches er über die Verlassenheit seiner Natur sich erheben kann, in ihm lebendig werden. Aus dem Gefühle seiner natürlichen Ohnmacht erwächst ihm darum die wahre Macht seines Lebens, die in einer höhern Hilfe begründete Kraft seines sittlichen Wollens, sobald er mit der Erkenntniß dieser Ohnmacht die Erkenntniß der höhern Bestimmung, welcher gegenüber der Mensch diese Ohnmacht fühlen und den Muth verbinden kann, diesem Höchsten allein dienen zu wollen. Die erste und einzige Kraft, die der Mensch der göttlichen Hilfe von seiner Seite darbringen kann, die aus dem unmittelbaren Gefühle seiner Verlassenheit in den an ein Höheres sich anschließenden Willen eingehen kann, ist der Entschluß, keine Mühe zu scheuen im Leben, um dem Göttlichen zu dienen. Dieser erste Grund einer jeden sittlichen Kraft in dem Menschen, diese allgemeinste Voraussetzung aller Erhebung über die natürliche Ohnmacht, diese allgemeine Möglichkeit aller sittlichen Kraft, der Muth Gott zu dienen, die Demuth, ist die allgemeine subjektive Tugend des Menschen. Ohne

sie ist jede Verleihung der göttlichen Gnade an den Menschen erfolglos, sie selbst aber ist nicht ohne Thätigkeit, ohne subjektives Ringen und Streben nach der Vollendung des natürlichen Lebens, und wenn sie auch diese Vollendung nicht aus sich zu erreichen vermöchte und diese Ohnmacht selbst erkennt, weil sie nicht der Natur und der subjektiven Willkühr, sondern Gott allein dienen will, so ist sie darum nicht weniger ein wirkliches Vermögen in dem Menschen, ja das rein menschliche Vermögen, weil der Mensch überhaupt in dem lebendigen Gefühle seiner Unvermögenheit sein höchstes Vermögen besitzt.

II. Die objektiv höchste Begründung aller Tugend.

§. 237.

Der subjektiven Richtung des menschlichen Willens auf das höchste Ziel muß die immer bereite göttliche Liebe helfend begegnen und aus dem subjektiven Grund aller sittlichen Vollkommenheit geht die zur Vollendung derselben nothwendige Kraft in lebendiger Wirkung hervor, weil der göttliche Wille jederzeit bereit ist, dem Menschen die nothwendige Hilfe zu gewähren und sobald daher in dem Menschen der Entschluß lebendig geworden ist, die Hilfe zu begehren, wird sie auch unausbleiblich in ihm eintreten. Dieses Eintreten einer höhern Kräftigung des Willens durch die Richtung auf die höchste Liebe wird wohl an sich selber immer die gleiche höhere Lebenskraft, jedoch in ihrem Eintreten in die subjektive Natur des Menschen in den Formen dieser subjektiven Natur, sich offenbaren. Sie ist immer dieselbe helfende Gnade, erscheint aber als eine andere, je nachdem sie in eine der verschiedenen Kräfte der subjektiven Natur eintritt. Wie nun die Formen der menschlichen Subjektivität in der Wechselwirkung der Freiheit mit der Nothwendigkeit durch die subjektiven Thätigkeiten des menschlichen Geistes bedingt sind, so wird nun die objektive Gnade, je nachdem sie sich mit einer dieser Richtungen verbindet, in denen der Wille den Entschluß, durch ihre Anwendung dem Göttlichen zu dienen, eingetragen hat, eine andere sitt-

liche Kraft erzeugen. Wenn nun der Wille des Menschen in dem Ringen nach Erkenntniß des höchsten Gutes diesem in die Sonderheit der Erscheinung hinaustretenden Streben die immer gleiche Richtung auf das höchste Ziel dieses Strebens nach Erkenntniß zu bewahren bemüht ist, so besitzt er in diesem Anhalten an ein höheres Ziel, um dessentwillen er überhaupt nach Erkenntniß strebt, eine aus jenem Ziele ihm zufließende höhere Kraft, die jeder Erkenntniß die rechte und höchste Bedeutung verleiht.

aa. Der Glaube.

Diese Verbindung und Einigung des menschlichen Ringens nach Erkenntniß mit dem höchsten Ziele derselben durch den Willen nennen wir Glaube. Der Glaube ist daher eine zunächst in der nach Erkenntniß strebenden subjektiven Thätigkeit dem Menschen durch die Anschließung des Willens an das höchste Gut zuströmende Kraft des Handelns; inwieferne nämlich Handeln nicht in dem Sinne einer äußern Werkthätigkeit, sondern in dem Sinne der Anwendung und Ausbildung einer wesentlichen subjektiven Geistesthätigkeit verstanden wird. Wenn nun der Mensch, in der Erkenntniß durch den Glauben an ein höchstes Ziel sich festhaltend, jeder einzelnen Bethätigung seines natürlichen Strebens eine höhere Bedeutung, einen unzerstörbaren ewigen Grund und darum auch eine höhere Macht verleiht, so muß derjenige, der nicht nach Erkenntniß ringt, um den Glauben nicht zu verlieren, nicht sagen, daß er wirklich an Gott glaubt, weil er es an der einzig möglichen Grundlage fehlen läßt, auf welcher der Glaube sich bethätigen kann. Wenn ich gar nicht nach Erkenntniß strebe, habe ich auch kein höchstes Ziel derselben und gebe meiner Thätigkeit auch keine Richtung zu diesem Ziel durch den Willen, weil nur eine solche Thätigkeit auf Gott gerichtet seyn kann, die wirklich thätig ist. Es ist daher sehr unbezeichnend den Glauben bloß die Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität zu nennen, weil der Glaube nicht bloß die Negation einer natürlichen Kraft seyn kann, sondern eine wesentliche Position der-

selben, eine Erhebung der menschlichen Thätigkeit durch die Richtung des Willens auf das höchste Ziel und durch die einem solchen Willen nie mangelnde göttliche Hilfe und Gnade seyn muß.

Der Glaube ist vielmehr die Erhöhung des Verstandes und die denselben erfüllende und tragende, nicht aber die ihn verneinende Kraft. Die wahre Macht des Verstandes gibt Zeugniß für den lebendigen Glauben, die Ohnmacht und Abwesenheit desselben aber für den Mangel der die Erkenntniß in Gott befestigenden Kraft des Glaubens.

bb. Die Hoffnung.

Wie einerseits in dem Streben nach Erkenntniß dem menschlichen Willen die göttliche Hilfe durch den Glauben begegnet, so wird andrerseits dieses in dem Glauben festgehaltene einheitliche Ziel alles menschlichen Strebens in dem Menschen die weitere Thätigkeit hervorrufen, dieses innerlich erschaute Ziel in alle einzelnen Beziehungen zum äußerlichen Leben einzutragen und in jeder Wirkung des Geistes auf die Aeußerlichkeit den Ausdruck für dieses innere Bewußtseyn festzuhalten. Nun wird aber die Natur und das äußerliche Leben dieser einen und allgemeinen Sehnsucht der immerwährenden Vergegenwärtigung des innerlich geschauten Zieles aller Bethätigung des menschlichen Geistes nach Außen mit einem immerwährenden, durch einen jeden einzelnen Moment sich erneuenden Widerspruch begegnen. Der Mensch wird es nie vermögen, seinen Willen äußerlich zur unbeschränkten Herrschaft und Geltung zu bringen. Jeder Anstrengung des Willens, eine solche unbedingte Herrschaft zu üben, wird als vergebliche Ohnmacht erscheinen. Dem Wollen steht das Können bedingend und begränzend zur Seite, darum kann der Mensch nur das wahrhaft wollen, was er kann, und das Können ist nur dann ein wirkliches Wollen, wenn es nicht ein eigenmächtiges Wünschen und Begehren in der Aeußerlichkeit durchzusetzen strebt, sondern wenn alles Können durch die Richtung des Willens auf Gott der äußerlichen Ohnmacht des mensch-

lichen Vermögens die innerliche Kraft entgegenhält; in allem doch wird er das Höchste zu können, nämlich den Ausdruck der unbedingten Ergebung des eignen Willens in einem höhern Willen darstellen zu können. Je eigensinniger und widerwärtiger das äußerliche Leben bedrängend und quälend uns gegenübersteht, um so lebendiger vermag sich gerade diese höhere Macht des Willens zu offenbaren. Eine solche Macht kommt dem Menschen allerdings nicht aus der Drangsal selbst, sondern aus dem Anschließen des Willens an das höchste Ziel desselben, kommt den Menschen aus Gott. Aber doch ist die äußere Bedrängniß der äußerliche Grund dieser Erhebung und Offenbarung der höhern Kraft, die dem Menschen aus dem Anschließen an den göttlichen Willen kommt, im Leben. Diese in der unbedingten Ergebung bei den Widerwärtigkeiten des Lebens in den göttlichen Willen ruhende Kraft des Menschen, der mittelst dieser Kraft immer das Höchste vermag und gerade darin am meisten vermag, wo er am wenigsten zu vermögen scheint, ist die dem Glauben, der in der Erkenntniß sich offenbart, entsprechende, in der zweiten Thätigkeit der geistigen Kräfte des Menschen im Können sich offenbarende Kraft der Hoffnung.

cc. Die Liebe.

Wenn aber Glaube und Hoffnung in dem Festhalten an dem gleichen Ziele sich begegnen, die in dem Glauben gekräftigte Erkenntniß die unendliche Herrlichkeit und Liebenswürdigkeit des höchsten Zieles alles menschlichen Strebens immer mehr erkannt und die in der Hoffnung erstarkte Macht, die im Vertrauen auf dieses Ziel Alles vermag, ein unmittelbares Wissen von der Wirkung und Kraft desselben in uns erzeugt, dann geht aus der Vereinigung beider die höchste, sittliche Kraft des Menschen, die Liebe, hervor. Glaube und Hoffnung werden daher allerdings in dem überzeitlichen Leben nicht mehr in ihrer Trennung vorhanden seyn, sondern von allen dreien wird nur die höchste, die Liebe, übrig bleiben. Aber indem sie bleibt, bleiben in ihr auch die andern beiden,

weil sie nur die höhere Einheit von beiden ist. Wenn keine Widerwärtigkeit mehr zu bekämpfen ist, wenn die Natur dem Gott vollkommen liebenden Menschen vollkommen gehorcht, dann hört freilich die Hoffnung auf, blos noch Hoffnung zu seyn, aber sie ist eben mit der Liebe eins geworden. Ebenso wird das Ringen nach Erkenntniß in dem unmittelbaren Anschauen des Lebens, dem keine zeitliche Trennung und Scheidung mehr innewohnt, und mit ihm auch der nach der höchsten Erkenntniß strebende Glaube aufhören; aber auch er wird dann der in der Erfüllung aller Erkenntniß, in dem unverhüllten Anschauen der göttlichen Herrlichkeit und der in der Liebe verklärte Glaube seyn, dem nichts mehr zu glauben, sondern blos noch das reine Lieben übrig geblieben ist. Die reine Liebe ist daher in ihrer Vollkommenheit erst dann in dem Menschen lebendig, wenn Glaube und Hoffnung ihr Ziel erreicht. In der Zeit aber erscheint sie in der verhüllten Form des Glaubens und der Hoffnung, deren innerste und einheitlich vollendende Kraft sie ist. Wie aber diese dreifache höhere Kräftigung des menschlichen Willens den drei Grundbeziehungen der subjektiven Thätigkeiten der menschlichen Natur in ihrer Wechselwirkung mit der Freiheit entsprechen, wir den Glauben im Erkennen, die Hoffnung im Können und die Liebe im Wollen begründen müssen, so entsprechen sie auch wieder den allgemeinen subjektiven Formen der Entwicklung dieser Kräfte: indem der Glaube das individuelle Vertrauen des Willens auf Gott, die Hoffnung das allgemeine Vertrauen auf die über die irdische Bedrängniß erhebende Hilfe Gottes, die Liebe aber das höchste einheitliche Vertrauen des Willens zur göttlichen Liebe ist. Um in ihrer unmittelbaren Richtung auf das höchste Ziel aller menschlichen Thätigkeit, auf Gott, sie zu bezeichnen, werden diese drei objektiven höchsten Kräfte des sittlichen Lebens als Tugenden und zwar weil sie aus der unmittelbaren Richtung des Willens auf Gott hervorgehen und die höchste lebendige Erkenntniß Gottes in uns hervorrufen als theologische Tugenden bezeichnet; weil aber in diesem unmittelbaren An-

schließen des Willens an Gott die nothwendige Wirkung der dem Menschen zu Hilfe eilenden göttlichen Gnade sich offenbaren muß und weil die Erhebung des Menschen über die Natur durch dieselben in die geistige Thätigkeit desselben mit innerer Nothwendigkeit einströmet und jede lebendige Wirkung dieser Thätigkeiten das Merkmal einer höhern Kraft in sich trägt, die göttliche Gnade somit in dieselben unmittelbar sich ergießt und durch dieselben den Menschen über sich erhebt und mit einer höhern Kraft begabt, müssen sie in diesem Sinne als eingegossene Tugenden bezeichnet werden.

III. Die aus der einheitlichen Wechselwirkung der subjekt- und objektiven Tugenden hervorgehenden wesentlichen Haupttugenden des sittlichen Lebens.

§. 238.

Wenn die wahre und höchste Tugend des Menschen in der unmittelbaren Richtung des in der subjektiven Thätigkeit des Geistes wirkenden Willens auf Gott, durch die Demuth, hervorgeht, so muß die dadurch in dem Menschen entstehende gesteigerte Kraft seiner innern Thätigkeit nothwendig auch in der Rückwirkung auf das äußere Leben sich offenbaren und aus dieser Wirkung auf das Verhalten des Menschen zur Außenwelt gehen alle die einzelnen Werke menschlicher Thätigkeit hervor, die durch die in derselben sich offenbarende Richtung des Willens auf Gott und in der zugleich sich offenbarenden Macht desselben über die Aeußerlichkeit gute Werke genannt werden können. Diese guten Werke können daher nur insofern gut genannt werden, als sie Zeugnisse der im Menschen waltenden Liebe Gottes nach Außen sind. Da aber die Liebe im zeitlichen Leben in Glaube und Hoffnung, der Glaube aber in der Erkenntniß und die Hoffnung in der Macht überall ein höchstes Ziel vor Augen zu behalten sich kund gibt, so wird jedes gute Werk aus dieser in der Erkenntniß und Ergebung auf Gott gerichteten Willensmacht hervorgehen müssen. Alle

guten Werke sind daher nur die Ergebnisse der in Glaube, Hoffnung und Liebe wirkenden Demuth in ihrer Bethätigung nach Außen und müssen darum auf den allgemeinen Grund und das objektive Princip aller Tugend zurückgeführt werden, um wirklich als sittlich gute Werke zu erscheinen. Alle möglichen Offenbarungen dieses sittlich guten Strebens nach Außen müssen sich daher in der Wechselwirkung der drei objektiv höchsten Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe auf dem subjektiv allgemeinen Grund aller Tugenden, der Demuth, gleichfalls wieder auf drei allgemeine Beziehungen zurückführen lassen, in denen das sittliche Leben durch die Wirkung der innern Thätigkeit auf die Außenwelt subjekt- und objektiv zugleich gekräftiget erscheinen muß. Die dreifache Beziehung dieser subjekt-objektiven Kräftigung des sittlichen Lebens geht daher nothwendig aus dem objektiven Verhältnisse hervor, in welchem die menschliche Thätigkeit mit den wesentlichen Objekten des Willens steht. In diesem Verhältnisse kann die innere Kraft des sittlichen Lebens mit dem Muthe in allen Beziehungen Gott zu dienen, zusammentreffen und in äußerer Uebung sich erproben. Je nachdem nun diese Uebung des menschlichen Willens den wesentlichen Objekten seiner Thätigkeit gegenüber auf Gott oder den Nächsten oder sich selbst gerichtet ist, erwächst dem Menschen aus derselben eine dreifache Kraft oder Tugend des sittlichen Lebens.

aa. Werke der Andacht.

Ist die Bewegung der subjektiven Thätigkeit auf Gott gerichtet, so nennen wir diese bleibende Richtung auf Gott durch das alle einzelnen Bestrebungen durchziehende Andenken an Gott, durch die Andacht, mit welcher wir die Erfüllung unseres Glaubens und Hoffens in dem immerwährenden geistigen Verkehr mit Gott zu begründen suchen, Frömmigkeit. Die Frömmigkeit ist in diesem Sinne genommen nicht jenes Spiel mit eiteln Einbildungen und selbstgefälliger Gedankenlosigkeit, das ohne innere Erhebung, ohne wirkliche Macht eines

geistigen Verkehres mit Gott, ohne Sehnsucht nach höherer Erkenntniß und ohne Erfüllung derselben bei der sogenannten Andacht nie an Gott gedacht, sondern nur an sich selbst und die Erfüllung der eignen Wünsche, sondern die durch eine von Glaube und Hoffnung getragene Uebung gelernt hat, in einen geistigen Verkehr mit Gott zu treten, den Gedanken und die innere Anschauung des Geistes an ein höheres Ziel zu richten, und durch dasselbe die Widersprüche und Widerwärtigkeiten des Lebens in gleicher Weise zu überwinden, das Gemüth wirklich über sich und die Aeußerlichkeit, über die zeitliche Gegenwart und das sinnliche Bedürfniß zu erheben und in Erhebung des Gemüthes zu Gott in Geist und Wahrheit zu beten. Die herkömmliche Frömmelei aber, welche zu beten glaubt, wenn sie Gott zur Niedrigkeit der eignen Vorstellung herabzieht mit eingelernten Phrasen und nie überdachten und begriffenen Worten ohne innere Kraft und Erhebung ist nicht Frömmigkeit, weil sie keine Tugend, keine Kraft des Willens, sondern bloße Schwäche, bloße Eitelkeit und höchstens sinnliche Steigerung einer sich selbst täuschen wollenden Einbildungskraft ist. Es kann in der Welt nichts bequemeres geben, als auf diese Weise Gott zu dienen, in der weder der Leib, der nicht zu arbeiten, noch die Seele, die nichts zu fühlen, noch der Geist, der nichts zu denken braucht, angestrengt ist. Rechnet man dazu noch die bei jeder Gelegenheit in den eignen Zustand verliebten Einbildungskraft, bei jeder bewußtlosen Schwärmerei herrschende Spannung und Ueberspannung der sinnlichen Kräfte, so wird ein solcher Zustand, wie jedes andere Spiel des Lebens, in dem man den tiefen Ernst desselben zu vergessen sucht, zur gewöhnlichen Unterhaltung, die in ihrem sittlichen Werthe von jeder andern Unterhaltung sich nicht weiter unterscheidet als wesentlich dadurch, daß sie nicht mit einem vergänglichen Mittel, sondern mit dem höchsten Ziele alles freien Strebens ein verderbliches Spiel treibt. Beten zu können aber, den Geist über die irdische Vorstellung erheben, in dem Kreise übersinnlicher Vorstellung festhalten, mit den Schätzen ewiger Erkenntniß bereichern zu können, das verlangt die höchste geistige

Anstrengung, verlangt die Hingabe aller subjektiven Kräfte in das Andenken an das höchste Ziel; ist ein mühsames Ringen und Streben, die höchste Bethätigung und Duldung des Geistes. Ein solches in vielfältiger Uebung erprobtes Können und sich immer steigerndes Erkennen wird daher auch nothwendig das sichere Kennzeichen wahrer Frömmigkeit seyn; die aber den Umgang mit Gott so gar leicht finden, sind nie mit ihm umgegangen und die Früchte ihres vermeintlichen Umganges mit Gott geben darum auch kein Zeugniß für die Göttlichkeit und die übernatürliche Macht des in ihnen offenbar gewordenen Lebens; diese Macht würde sich sogleich in der Richtung des Willens nach Außen, in der der Frömmigkeit entsprechenden Freiheit und Freude des Gebens und Mittheilens an Andere, in der unerschöpflichen Tugend der Freigebigkeit offenbaren müssen.

bb. Werke der Nächstenliebe.

Die lohndienerische Frömmelei, die sich Gott in allen Heiligen empfiehlt, um das eigne Verdienst zur Geltung zu bringen und sich der himmlischen Haus- und Hofhaltung möglichst angenehm zu machen, wird die innere Lieblosigkeit sogleich dadurch kund geben, daß sie überall nur sich selbst bedenkt, für sich selbst fürchtet und hofft, gibt aber dadurch Zeugniß für die Armuth und Unfreiheit des eignen Gemüthes. Wer reich ist an Liebe Gottes, an wirklicher Frömmigkeit, der ist reich an Allem und darum auch reich und freigebig gegen Alle. Was er hat und erhält, das hat er nur, um es zu geben und nicht um es zu behalten. Wer frei ist hat keine Noth und wer keine Noth hat, kann geben und will geben, weil er frei ist.

Das lebendige Bestreben Andere und die ganze Menschheit zu bereichern, durch die eigne Thätigkeit immerwährend Gott anzuliegen, um immer mehr der Kraft und Liebe und des geistigen Reichthums von ihm zu erhalten und durch das eigne Vermögen auch die Noth Andrer heben zu können, ist die wahre Tugend der Freigebigkeit, die sich nicht darauf beschränkt, von dem geistigen Vermögen die einzelnen Ab-

fälle bei einzelnen Gelegenheiten einzelnen Menschen zukommen zu lassen, in der Erwartung dafür dann den angemessenen Lohn in der Ewigkeit einfordern zu können, sondern das ganze Leben und Streben des Menschen umfaßt und in höchster innerer Freiheit immer und überall und Allen das Höchste zu geben verlangt, was die Menschheit am meisten bedarf. Für dieses Bedürfniß im Vertrauen auf die göttliche Hilfe seine Seele hinzugeben, um dieselbe mit Anstrengung aller Kräfte für die Menschheit zu erwerben, das ist das Almosen, welches die wahre Tugend gibt. Dieses Almosen zu geben, vermag der Mensch allerdings nur dann, wenn er alle seine Kräfte an die Gewinnung des höchsten Zieles setzt und das, was er in diesem Streben an unvergänglichen Schätzen des Glaubens und der Hoffnung gewonnen mit freigebiger Liebe Jedem mitzutheilen strebt, der es ihm dankt oder nicht, und dem Letztern nur um so lieber, je weniger Dank von ihm zu erwarten ist, weil dieser die Gabe der Liebe nur um so mehr bedarf. Eine Frömmigkeit aber, die nicht Freigebigkeit ist, die vor dem Elend der Menschen und Zeiten das Ohr verschließt und sich nicht für die Mitmenschen zum Opfer gibt, um nur die eigne Seele zu retten, ist auch nicht Frömmigkeit und täuscht sich gerade in diesem selbstsüchtigen Streben, „denn wer seine Seele sucht, wird sie verlieren." Diese Kräftigung des Willens in der Liebe wird darum nicht erfolglos bleiben für das eigne Leben, wenn anders außer der Erhöhung der Liebe eine andere Frucht des Lebens erwartet werden soll.

cc. Werke der Abtödtung.

Auch in der Offenbarung dieses auf Gott gerichteten Strebens, in der Bethätigung des eignen Lebens nach Außen wird aber der von der Liebe getragene Muth, Gott zu dienen, als lebendige Kraft, als Tugend der in jeder einzelnen Bethätigung des Willens hervortretenden Ueberwindung der äußern Begierde um des innern und höheren Zweckes willen als freie Enthaltsamkeit erscheinen. Dadurch daß der Mensch den Willen in

Gott befestigt, wird das nach Außen gewendete Verlangen immer mehr nach Innen sich wenden und an die Stelle der dem sinnlichen Bedürfniß unterliegenden Begierde wird die innerlich herrschende Kraft des Willens treten. Indem daher der Mensch dem nach Außen gehenden Begehren durch den auf ein höheres Ziel gerichteten Willen Gränzen setzt und freiwillig des äußeren Genusses sich enthält, ob nun dieser Genuß einem sinnlichen Begehren oder dem allgemeinen Sehnen der Seele oder einer geistigen Thätigkeit entspricht, fastet er und fastet, indem er den Willen dem Genusse gegenüber in seiner Freiheit festigt. Die Enthaltung von allem Ueberfluß der äußerlichen Objekte des Begehrens, das Festigen des Willens auf das einheitliche Ziel in dem unumgänglich nothwendigen Mittel, ist die wahre und höchste Kunst des Lebens. Auch die schönen Künste erreichen nur dadurch ihr Ziel, daß sie auf die einfachsten Mittel der Darstellung sich beschränken. Dieser Enthaltsamkeit muß aber nothwendig das Bewußtseyn des angestrebten Zieles vor Augen schweben. Nicht die Enthaltsamkeit von zufälligen Aeußerlichkeiten, die für eine solche vermeintliche Selbstverleugnung wieder eine entgeltende Belohnung in Anspruch nimmt, ist Tugend; ein solches einzelnes Entziehen eines sonderheitlichen Wunsches ist in dieser Aeußerlichkeit des nicht auf Gott gerichteten Willens nicht einmal ein gutes Werk. Die auf sich selbst eitle oder auf eine künftige Belohnung gerichtete Einbildungskraft ist hier mehr als hinreichender Ersatz für die auferlegte Enthaltung. Daß ich aber an und für sich durch ein solches mir selber willkührlich auferlegtes Werk Gott einen Gefallen erweise, beruht eben auf einer ganz eigenthümlichen Verwechslung der Einbildungskraft. Gott kann doch nur in so fern ein Wohlgefallen an meinem Streben haben, als dieses mit den rechten Mitteln nach dem rechten Ziele ringend durch die Liebe zu ihm und der in dieser lebendigen Gnade eine höhere Befähigung zur Seligkeit in mir hervorrufen kann. Die immer größere Freiheit und Festigkeit des Willens, die eben darum auch von der Einbildung und sinnlichen Vorstellung und von dem blos eigenwilligen

Eigensinn frei seyn muß, die immer höhere Erkenntniß der Kräftigung und Heiligung des Willens in der Richtung auf Gott, durch die der Mensch allen Dingen zu entsagen vermag, in wie fern sie als Ziel seines Strebens sich ihm darstellen, um in allen nur ein brauchbares Mittel des Strebens nach diesem Ziele zu besitzen, das ist die eigentliche in dem wahren Fasten liegende Kraft des sittlichen Wollens, die wir als eine in dem Muthe, Gott zu dienen, durch die Liebe geweckte Tugend bezeichnen können. Alles was daher der Mensch Gutes im Leben auszuüben vermag, muß in einer von diesen drei Gestalten der Frömmigkeit, Freigebigkeit und Enthaltsamkeit, oder wie diese drei Uebungen des innern Lebens im Aeußern noch bezeichnet werden, des Betens, Fastens und Almosengebens sich darstellen und mit diesen dreien ist daher die Reihe der sittlichen Tugenden des Menschen beschlossen: indem durch die Demuth alle subjektiven; durch Glaube, Hoffnung und Liebe die höchste einheitliche objektive und durch diese letzten drei in ihrer Allgemeinheit als Haupt- oder Cardinaltugenden zu bezeichnenden Tugenden alle subjektiv-objektive Kräftigung des sittlichen Lebens zur Darstellung kommen muß.

β. Die nothwendigen Formen der subjektiven Verwirklichung des Bösen im Leben.

I. Allgemeine Bestimmung der Verwirklichung des Bösen in der subjektiv-objektiven Unsittlichkeit des Lebens.

§. 239.

Durch die Richtung des freien Willens auf die dem Menschen entgegenkommende göttliche Gnade entsteht nothwendig eine wesentliche Kräftigung und Erhebung über die Ohnmacht und Verlassenheit des natürlichen Zustandes. Diese höhere Kraft des Willens muß sich nach Außen im Werke offenbaren und erzeugt in bleibender Zuständlichkeit desselben im Leben die in der Uebung befestigte Macht der Tugend. Sobald aber der Mensch

dieser Erhebung seiner Kräfte durch den Willen nicht durch die Richtung desselben auf die göttliche Liebe eine solche Kräftigung und Erhebung angedeihen läßt, wird nothwendig der Wille in dem unausbleiblichen Zusammenstoße mit der Aeußerlichkeit immer unfreier und kraftloser, je weniger er den Muth hat, durch Glaube und Hoffnung in wahrer Liebe sich zu kräftigen. Mit jeder Entscheidung des menschlichen Willens, die der Aeußerlichkeit gegenüber das höchste Ziel des menschlichen Strebens vergißt und die Begierde über die Freiheit herrschen läßt, wird der Wille selbst untüchtiger und unfähiger über die untergeordneten Kräfte zu herrschen und diese Kräfte werden dann statt von der innern Kraft des Willens von der äußern Natur beherrscht. Diese Umkehrung des richtigen Verhältnisses der Natur zum freien Willen ist nothwendig eine Abwendung des Willens von der göttlichen Liebe, weil es ebenso wohl eine Verleugnung des Zieles der menschlichen Freiheit als der Freiheit selber ist; und diese Verleugnung Gottes in der an den äußern Einfluß sich hingebenden Ohnmacht des Willens durch die That oder vielmehr durch die Unthat des Menschen ist das sittlich Böse. Nicht die Natur ist böse gegenüber dem menschlichen Willen. Die Natur ist weder gut noch böse, sondern eben nur das nothwendige Mittel zum Guten oder Bösen. Die Abkehrung des Willens aber in seiner Bethätigung in der Natur von diesem Ziele wirkt nothwendig eine Verletzung des richtigen Verhältnisses, gibt die Macht über den Willen in die Hand der unfreien und äußerlichen Naturerscheinung und der Mensch, der diese Natur durch den Willen aus ihrer Aeußerlichkeit und Nothwendigkeit hätte befreien sollen, wird nun selbst in dem er der Macht des Augenblickes und der sinnlichen Begierde gehorcht in dem Maaße unfrei und ohnmächtig, als er dem Gesetze der Unfreiheit gehorcht. Indem er Gott dienend dem Gesetze der Freiheit sich hingibt, wird er durch dasselbe selber frei und willenskräftig; in der Abwendung von diesem Gesetze aber wird jede seine That eine Unthat, seine Macht eine Ohnmacht und die dauernde Hingebung des

Willens an dieses äußere Gesetz zur Untugend. Während aber die Tugend nach Außen in Kraft lebendiger Wirkung sich offenbart und mit dem Guten in einheitlicher Verbindung erscheint, so wird dagegen die Untugend nach Außen nicht als die das äußere Werk bestimmende Kraft, sondern als die durch dasselbe bestimmte sittliche Unmacht erscheinen.

Der Zusammenstoß der äußern Erscheinung und der objektiven Verhältnisse erzeugt darum dieser subjektiven Ohnmacht gegenüber nach Außen die objektive Bildung der Sünde. Wo immer die äußere unfreie Macht die Untugend im Innern zur Offenbarung dieser Ohnmacht drängt, entsteht nothwendig die Sünde. Wie aber die Sünde als objektive Erscheinung dieses Verhältnisses der subjektiven Unmacht und Untugend des Willens bezeichnet werden muß, so wird aus der Rückwirkung dieses objektiven Verhältnisses in den subjektiven Grund des menschlichen Lebens ein sündenhafter Zustand hervorgehen, der in dieser Wechselwirkung von Subjektivität und Objektivität die wahre von Innen heraus bestimmende Freiheit des Geistes verneint und einen unnatürlichen Zustand in die menschliche Bestimmung einträgt, welchen der Mensch nicht mit freiem Willen wollen kann, sondern nur in der Ohnmacht seines Willens ertragen und leiden muß. Dieser Zustand nimmt den Schein der Freiheit an, indem er in dem Menschenleben eine gewaltsame Aufregung hervorzurufen vermag. Aber auch diese Aufregung ist nicht freie Macht; auch in ihr braucht der Mensch nicht Gewalt, sondern leidet Gewalt. Dieser subjekt-objektive Zustand wird daher am einfachsten durch den Namen Leidenschaft bezeichnet werden können, in welchem neben der bloßen Ohnmacht des Willens auch die Unbill ausgesprochen ist, die der Mensch in diesem Zustand durch eine fremde Gewalt erleidet. Dieser Zustand wird nun wieder eine mehrfache Beziehung in sich aufnehmen, je nachdem er in die auf die Objektivität gerichtete Thätigkeit an die Stellung der Erfüllung des in ihnen nach einem höhern Gute ringenden Sehnens und Suchens die Täuschung einer nie auf diesem Wege zu befriedigenden

Sucht, eine volle Ausleerung dieser Thätigkeiten statt der Erfüllung derselben in sie einträgt, oder in der allgemeinen Machtlosigkeit der Passivität des Willens die Unfähigkeit, die subjektive Thätigkeit auf ein höheres Objekt zu richten erzeugt, oder zwischen beiden Verhältnissen der mittleren Region der in Uebung nach Außen erstarkenden Kräfte eine überwiegende Hinneigung zur Ausgelassenheit der ungezähmten Willkühr und Begierde im Leben hervorruft. Der erste Zustand entspricht im einfachen Gegensatz den auf das höchste Ziel gerichteten Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, der zweite ist dem in der Demuth liegenden Muthe, dem Göttlichen zu dienen, entgegengesetzt und in dem dritten werden die einzelnen praktischen Tugenden durch den entgegengesetzten Zustand verneint. So entsteht ein siebenfacher Zustand der in der Untugend hervorbrechenden, sündhaften Leidenschaft, der als sonderheitliche Form durch das Verhältniß zu dem siebenfachen Grunde der moralischen Tugend sich bestimmen läßt.

II. Die sonderheitlichen Erscheinungsformen der Unsittlichkeit in dem subjekt-objektiven bösen Zustande der Leidenschaft.

§. 240.

Wie die Tugend so ist auch die Leidenschaft in den Formen ihrer Erscheinung durch das subjekt-objektive Verhältniß des menschlichen Willens bedingt. Dieses Verhältniß wird zunächst in der Leidenschaft offenbar, in den einzelnen Thätigkeiten, durch welche die menschliche Freiheit auf die Natur wirken muß, und in der allgemeinen Unthätigkeit des Willens, die die Anwendung dieser Kräfte durch das Aufgeben des Muthes mit allen Kräften der Natur, dem Göttlichen zu dienen, überhaupt verleugnet in dem allgemeinen Verhältniß der aus dem Willen hervorbrechenden Abhängigkeit von einem äußern und unfreien Gesetz. Wenn der Mensch überhaupt nicht den Willen hat die natürlichen Kräfte des Denkens, Könnens und Wollens dazu anzuwenden, um mittels derselben sich von der Natur und ihrer Herrschaft

frei zu machen und durch dieselben einer höhern Macht ein freiwilliges Opfer des Gehorsams und des aus diesem Gehorsam hervorgehenden Dienstes darzubringen, so wird an die Stelle der im Willen liegenden freien Bewegungskraft, das dieser Freiheit entgegenwirkende Gesetz der Schwere, der geistigen Unfreiheit und Unmacht treten, der Mensch wird statt eines freihandelnden Wesens blos ein die Last des Daseyns ertragendes, den Gesetzen des Raumes und der Zeit unterworfenes und von der äußerlichen Natur hin und hergeschobenes, unterdrücktes und geplagtes, zu aller Selbstbewegung unfähiges Wesen. Diejenigen Fähigkeiten, durch welche der Mensch über die Natur sich erhebt, das Denken und Können gehen ihm nach und nach verloren und mit beiden entschwindet ihm auch das eigentliche Wollenkönnen. Der Mensch kann in dieser Schwerfälligkeit höchstens noch wünschen und begehren und sich von den äußern Verhältnissen bestimmen lassen, aber sich selbst mit freiem Entschlusse für etwas zu bestimmen, dazu fehlt ihm die Erkenntniß und die Macht der Ausführung. In diesem Zustand wird zwar der Mensch keine gewaltsame Aufregung im Leben hervorrufen, wird kein Verbrechen begehen, wird eigentlich auch nach den herkömmlichen Begriffen nichts Schlimmes thun, sondern er wird eben gar nichts thun, eben darum aber erleidet der Mensch von einer fremden und unfreien Macht Gewalt und eben darum ist sein Zustand ein leidenschaftlicher, weil der Mensch nicht mit freiem Willen für ein höchstes Ziel thätig ist. Das Leiden aber, das aus dieser Muthlosigkeit entspringt, ist das der gänzlichen Hilflosigkeit, die unter der Last des sinnlichen Eindrucks erliegt und mit der Freiheit auch die Fähigkeit, sich zu freuen, auch die Fähigkeit, zu lieben und selig zu seyn verlieren muß.

Diesem dem Muthe, Gott zu dienen, entgegengesetzten sündhaften Zustand des Menschen entspricht in der Reihe der die leidenschaftliche Abwendung des Menschen von Gott bezeichnenden Sünden, die Trägheit. Wie nun durch die Trägheit der Mensch den Muth, Gott zu dienen, verleugnet, muß dadurch auch jeder Entwicklung seiner freien Thätigkeit die positive Kraft

genommen und die Möglichkeit ihrer Beziehung auf Gott entzogen werden. Wird ihnen aber diese Kraft nicht durch die Trägheit entzogen, sondern geht der Mensch wirklich in die Anwendung dieser Thätigkeiten auf die äußere Erscheinung ein, so muß ihm auch diese Anwendung zur Quelle des Leidens werden, sobald sie nicht aus der Richtung des Willens auf Gott hervorbricht. Wenn der Mensch in der Trägheit jeden Muth verleugnet, so verleugnet er damit auch den Muth, Gott zu dienen; wenn er aber Muth hat, so hat er deßwegen noch immer nicht den Muth, dem Höchsten zu dienen, und dieser in der Anwendung der subjektiven Thätigkeiten auf die äußere Natur sich mühende Muth wird ihm selbst wieder zur Quelle des Verderbens und des Leidens, wenn er nicht in Glaube, Hoffnung und Liebe dem allein beseligenden Ziele des freien Strebens sich zuwendet.

Wenn nun dieser Muth des Menschen von dem Glauben an ein höchstes Ziel alles Strebens sich abwendet und dieses Ziel in sich selber sucht, so wird er zum geistigen Uebermuth, zur Leugnung des freien Zieles aller freien Kraft, zur Hoffart, die in der unersättlichen Begierde, sich selbst als den Mittelpunkt alles Strebens zu betrachten und in der Unmöglichkeit, je diese höchste Mitte aller Thätigkeit selbst zu werden, den peinigenden Stachel einer unersättlich an der eignen Kraft zehrenden Sucht in sich selber trägt und zur immer strömenden Quelle der Leidenschaft in dem menschlichen Herzen sich verwandelt. Wie dann dem Glauben die Hoffart gegenübertritt und ihn verleugnet, so wird dagegen die Liebe, die über das Irdische sich durch freie Hingabe alles zeitlichen Strebens an das höchste Ziel alles geistigen Lebens sich erhebt, durch die auf das Irdische und die Gegenwart geheftete Sucht nach dem vergänglichen Besitze der irdischen Habe durch die Habsucht aufgehoben. Der Liebe in ihrem übernatürlichen Ziel und ihrer aus diesem Ziele quellenden höheren Macht tritt daher der Geiz als die concentrirte ganz und gar in dem Irdischen versunkene Habsucht entgegen. Einer Sucht aber, die an das Irdische sich anknüpfend an einen

Besitz sich heftet, der nie zum innern Eigenthum des Menschen werden, den der Mensch nie in sich mit dem Geiste besitzen kann, muß nothwendig eine endlose Folge des subjektiven und objektiven Leidens entspringen. Der Mensch besitzt offenbar Nichts in dieser Sucht, sondern wird von ihr besessen und je mehr er sich von ihr besitzen läßt, um so ärmer wird er, um so mächtiger wird die Sucht in ihm, um so größer die Unmöglichkeit der Erfüllung derselben, um so peinlicher der Zustand des Lebens. Wie aber die Liebe in der Habsucht dem äußeren vergänglichen Stoff sich zuwenden kann, so wird die Hoffnung, wenn sie, statt durch Glaube und Liebe auf das höchste Ziel des geistigen Vermögens hingelenkt zu werden, dem Augenblicke sich hingibt und ihre Erwerbungen und Wünsche im Augenblick befriedigen will, und die geistige Kraft und das Schaffen eines innern freien Lebens im leiblichen Zeugen und Gewissen verläugnet zur sinnlichen Lust, zur hoffnungs- und machtlosen Unzucht. Anstatt die höchste Kraft in der Ueberwindung des äußern Triebes und seiner sinnlichen Befriedigung durch die an der Ewigkeit festhaltenden Hoffnung zu üben, wird der Wille der Anregung und Lust des Augenblickes, der tiefsten Ohnmacht des eignen geistigen Vermögens zur Beute. In dieser Sucht des Genusses der in der leiblichen Verleugnung, als dem seelischen Gegensatze liegenden Neigung und Hingabe der Geschlechter zu gegenseitiger geistiger Bildung und Veredlung in der Liebe des Höchsten durch die im Haß der Selbstvernichtung und Vernichtung des edleren und reineren Vermögens und Sehnens der Seele entbrennende sinnliche Begierde, wird das Menschliche der Neigung und die geistige Kraft der Liebe aufgehoben, die Selbstsucht ungeistiger Ohnmacht einer blinden Begierde mächtig im Menschen und der Augenblick zur immer wiederkehrenden Flamme peinlicher, unbefriedigter, das innerste Leben verzehrender Lust. In diesem Uebermuth seiner Kräfte zerstört daher der Mensch durch die Hoffart die Erkenntniß, durch die Unzucht das geistige Vermögen und durch die Habsucht die im Höchsten allein mögliche Beseligung der Liebe.

Zwischen diesen beiden Abirrungen des Willens in der Leidenschaft, von denen die eine das rechte Ziel ihrer Thätigkeit in einer negativen Thätigkeit, die andere aber die Thätigkeit selbst verleugnet, liegen dann jene leidenschaftlichen Ergüsse des von Außen gewaltsam fortgezogenen Begehrens, in denen Unthätigkeit und Abwendung der Thätigkeit von ihrem rechten Ziele sich im äußern Affekte begegnen. Dieses mittlere Verhältniß entspricht daher den drei Hauptübungen der menschlichen Tugend nach Außen, welche durch dieselbe zum Gegentheil ihrer selbst verkehrt werden. Wird nun die in der Enthaltsamkeit auf die Ueberwindung der äußeren Begierde um eines höheren Zweckes willen gerichtete Macht des Willens in ihr eignes Gegentheil umgewendet, so entsteht daraus jene auf die äußerste Naturunmacht des Menschen auf das Essen und Trinken gerichtete Sucht, diese allerletzten und äußersten, der Natur entlehnten Mittel des Lebens zum Zwecke desselben selbst zu setzen. In dieser Sucht wendet daher der Wille von jedem freien Zweck des Lebens sich ab und geht in dem unwürdigen Bestreben unter, dem niedrigsten Bedürfnisse die Macht über alle Vorstellungen und Thätigkeiten des geistigen Lebens zu gestatten. Der Mensch muß seiner Bestimmung schlechterdings vergessen und jeder geistigen Kraft entsagen, wenn er diesem sinnlichen, äußerlichsten Bedürfniß sich bis zu einem Grade hingibt, in dem er der geistigen Thätigkeit und der freien Macht des Willens, dem Aufschwunge seines Geistes zu einer auf das übernatürliche Leben vertrauenden Hoffnung und einer über der Sinnlichkeit schwebenden durch den Glauben zum höchsten Ziele getragenen Erkenntniß nothwendig entsagen muß. Daß in dieser Sinnlichkeit der Mensch von einer äußeren niedrigen Begierde Gewalt erleidet, und daß diese Gewalt, die er leidet, zur bleibenden Qual des Leidens in ihm werden muß, sobald der Geist aus dem Reiche des blos sinnlichen Lebens in eine ohne diese Bedingung des erdhaften Genießens bestehende Existenz eintreten muß, ist ohne weiteren Nachweis an sich klar. Ebenso nothwendig trägt der Gegensatz der in der reichen Liebe

waltenden Kraft der Freigebigkeit gegen alle in der der eignen Armuth eingeständigen Sucht, jeden um das Seinige zu beneiden, die unerschöpfliche Selbstqual in sich. Wer, statt in eigner Thätigkeit sich den unerschöpflichen Schatz eines höheren Vertrauens zu erwerben und in demselben die Freude zu besitzen, mit freigebiger Hand andern von diesem Schatze spenden zu können, durch geistige Unthätigkeit und Lieblosigkeit in sich verarmt, der wird nicht begreifen, daß die Freude des Besitzens in der Thätigkeit und Kraft des Geistes, in dem daraus hervorgehenden Gefühle der Unerschöpflichkeit dieses Besitzthums und in dem Bewußtseyn liegt, an einem unerschöpflichen Gut nur um so reicher zu seyn, je mehr man theilt und mittheilt; der wird nie den innern Frieden, den diese Gewißheit des Reichthums der Liebe verleiht, empfinden, sondern mit unersättlicher Begierde den äußerlichen Besitz Anderer benagen und in der Leidenschaft, andere arm machen zu können, das Gefühl der eignen Armuth vergessen wollen, ohne es je vergessen zu können, weil gerade diese Sucht der Mißgunst gegen andere das Gefühl der eignen Leerheit, Ohnmacht und Lieblosigkeit steigern muß. Wie nun der Enthaltsamkeit die Völlerei und der Freigebigkeit der Neid als Quelle des Leidens und Aufhebung der freien Willenskraft gegenüber steht, so wird auch dem durch die Andacht getragenen Aufblick des Willens zu Gott ein äußerlich entgegengesetzter Ausdruck in der leidenschaftlichen Aufwallung des Gemüthes, die statt dem Göttlichen zu leben, nur überall den eignen Willen nach Außen hindurch zu setzen bemüht ist, sich entgegenstellen und dieser verkehrte Muth des menschlichen Willens, der im immerwährenden Unmuth über die Unbeugsamkeit der äußern Verhältnisse und des fremden Willens sich verzehrt, wird uns in der äußern momentanen Erscheinung des Vergessens eines höhern Willens und in der daraus hervorbrechenden momentanen leidenschaftlichen Aufwallung als Zorn begegnen, der in seiner innern Tiefe als ein an dem Herzen nagender innerer Gram über diese nach Außen ohnmächtige Willkühr der leiden-

schaftlichen Selbstsucht des Eigenwillens, als zehrender und das Innere verzehrender Ingrimm bezeichnet werden muß. Daß ein solcher innerer Gram, der, statt den eignen Willen in den höhern göttlichen hinzugeben, ihn vielmehr mit blinder und unberechtigter Leidenschaft in unverständiger Selbstsucht äußerlich durch zu setzen sich bestrebt, eine unfreie, in dem Momente Gewalt erleidende, dem äußeren Eindruck unterworfene Ohnmacht des Willens ist, leuchtet mit unverkennbarer Gewalt auch durch die größte äußere Aufgeregtheit dieses Zustandes hindurch und offenbart sich für jeden Beobachtenden nur um so mehr, je leidenschaftlich bewegter dieser Zustand ist. Ebenso nothwendig ist die Folge, daß ein solcher alle Besinnung verschlingender und alle Kraft des Willens zerstörender Zustand eine Quelle der Pein und des quälenden Leidens für den Menschen werden muß, wenn er demselben die bessere Kraft des Willens ohne Widerspruch hingibt, weil die Unmöglichkeit, daß die schrankenlose Willkühr des Augenblickes sich objektiv erfülle, nur um so größer wird, je unbeschränkter diese leidenschaftliche Sucht des Menschen, Alles seinem Willen zu unterwerfen und durch seine Willkühr zu beherrschen, während er nicht einmal sich selbst auch nur einen Augenblick lang zu beherrschen vermag, und doch nichts von ihm abhängig ist, als er allein, im Leben hervortritt. Mit diesem Gegensatze ist dann jeder Gegensatz gegen die als Tugenden sich offenbarenden, in einer höhern Liebe gefestigten Kräfte des Menschen bestimmt, und wie die Zahl der Tugenden, so wird auch die der sündhaften Leidenschaften in der selischen Siebenzahl bestimmt erscheinen.

III. Die einheitliche Bedeutung der einzelnen Formen der sündhaften Leidenschaften für den Zustand des sittlichen Lebens.

§. 241.

Indem mit den einzelnen Gegensätzen, die als Abirrung des menschlichen Willens von seinem höchsten Ziele der moralischen Kraft desselben in der Tugend als Untugend, Sünde und

Leidenschaft gegenüber stehen, die aus dem Verhältniß des subjektiven Lebens zu den objektiven Bestimmungen seines Willens hervorgehenden Formen des unsittlichen Lebens in allen ihren nothwendigen Beziehungen erschöpfend dargestellt sind, und alle übrigen, möglichen, einzelnen Verirrungen des Willens in der Erscheinung, in den Bereich Eines der angegebenen Verhältnisse nothwendig gehören müssen, so werden diese Erscheinungsformen der Sündhaftigkeit des menschlichen Willens in ihrer allgemeinen Beziehung mit dem Namen von Hauptsünden bezeichnet werden können. Mit dieser Beziehung kann aber zunächst nur die eine subjektive Bedeutung verbunden seyn, daß alle Bestimmungen des menschlichen Willens, welche in ihrer äußern Darstellung als Sünde erscheinen, aus dieser siebenfachen Beziehung des Lebens hervorgehen. Gerade durch diese allgemeine Beziehung aber werden dieselben als verschiedene Richtungen des Willens im Leben und nicht so fast als einzelne Erscheinungen und Werke des im Leben auf die Außenwelt wirkenden Willens bestimmt. Allerdings wird das einzelne Werk aus der Richtung des Willens bestimmt werden, aber darum ist es in seiner Einzelnheit allein noch nicht bestimmend für die im Leben nach einer bestimmten Richtung hin sich offenbarende Zuständlichkeit des bestimmenden Willens. Durch die in den Gebrauch gekommene Unterscheidung von sogenannten schweren und läßlichen Sünden, welche in Folge eines rein äußerlichen, formalen und mechanischen Abwägens des Verhältnisses der subjektiven Handlung zum objektiven Gebote hervorgegangen ist und von dieser ihr eigenthümlichen Unterscheidung selbst nie einen bestimmten Begriff gewonnen hat, sondern, ohne je zu bestimmen, was dem Wesen nach schwere Sünde genannt werden muß, stets nur in einzelnen, sonderheitlich erfundenen Fällen das Prädikat einer schweren oder läßlichen Sünde anwendete, ist auch das richtige Verständniß der Bedeutung dieser siebenfachen Richtung des sündhaften menschlichen Strebens getrübt worden, indem man dasselbe nur immer auf die einzelne That, nicht aber auf die das

Leben beherrschende Richtung anwendete. Indem aber die Betrachtung an dem Einzelnen hängen blieb, mußte dadurch nothwendig die Bedeutung der lebendigen Wirklichkeit verloren gehen. Und weil man nur die äußere Handlung beachtete, konnte man das Leben und seinen innern Werth selbst nicht mehr verstehen. Darum wendete eine casuistische Moral ihre ausschließliche Aufmerksamkeit zunächst auf diejenigen Neigungen der sündhaften Leidenschaft, die in der momentanen Darstellung nach äußerlichen Zahlen und Quantitätsverhältnisse sich bestimmen ließen. Die in dem Innern des Menschen waltende Herrschaft eines verkehrten Willens, wie er in der das ganze Leben der Liebe des Nächsten zerstörenden Leidenschaft des Neides oder in der den Aufblick zur Ewigkeit dichtverschleiernden, die überirdische Herrlichkeit der Liebe zerstörenden Macht der Habsucht das innere Leben des Menschen beherrschte, darauf konnte eine casuistische Moral nur in so fern Rücksicht nehmen, als eine einzelne Handlung der sinnlichen Wahrnehmung diese Richtung des Willens kund gab. Aber gerade in der Aeußerung liegt nicht immer die Tiefe der Leidenschaft, und was sich offenbart in der Handlung ist meistens nicht das Schlechteste, was der Mensch im Willen hat; manche sündhafte Neigung kann sich gar nicht äußerlich offenbaren, und man kann die Trägheit nicht in Thatsachen und den Neid nicht in zählbaren Handlungen messen. So mußte nothwendig das ganze Leben in der einzelnen Erscheinung mißdeutet werden. Ein Mensch konnte in seinem Gemüthe auch nicht einen Funken wahrer Liebe Gottes und des Nächsten haben und doch vor einer solchen casuistischen Moral tadellos erscheinen, ein anderer aber konnte bei der innigsten Bewegung der im Herzen herrschenden Liebe des Nächsten das Kleid seiner Handlung durch Unvorsichtigkeit und Nachlässigkeit im Aeußern, durch die er vielleicht innerlich gar nicht berührt wurde, verunreinigen und sich so zum Zielpunkt der gründlichsten Verdammung einer blos das Aeußerliche beurtheilenden Moral machen. Der Pharisäismus einer Mücken seienden und Elephanten verschluckenden Lebensauffassung war die

nothwendige Folge eines solchen Mißgriffs und dadurch, daß sich eine solche Lehre für die vorzugsweise und allein objektiv wahre und kirchliche ansah, mußten die Gemüther nothwendig der christlichen Moral entfremdet werden. Wie das Leben in seiner innern Wahrheit verkannt wurde, wendete es sich mit nothwendigem Verdruß und Ueberdruß von einer Anschauung ab, die nicht mehr das Leben, sondern nur seinen Schein zu berücksichtigen wußte. Indem man die Autorität der Kirche und der Religion auf einem das menschliche Leben selbst mißkennenden Wege zu wahren suchte, mußte dadurch der Glaube an dieselbe in der innersten Wurzel des freien Bewußtseyns untergraben werden. In dieser Verwechslung fortschreitend hatte man das, was man schwere Sünde zu nennen beliebte, demgemäß auch als Todsünde bezeichnet und das Absterben der moralischen Willenskraft in die einzelne momentane Handlung eingetragen. Allerdings ist das Absterben der sittlichen Kraft des Menschen die nothwendige Folge jeder dieser Leidenschaften, die als Haupt- und in diesem Falle auch als Todsünde bezeichnet werden können. Jede dieser sinnlichen Leidenschaften ist eine an dem Willen zehrende Schwindsucht, die mit jeder neuen Bewegung des Willens nach dieser Richtung das bessere Leben des Menschen angreift und verderbt. Einmal im Leben wird daher allerdings, wenn der Mensch in der Richtung seines Willens fortdauernd einen dieser Wege betritt, der moralische Tod des Menschen eintreten können, der auch die letzten Fasern der bessern Empfindung in dem geistigen Leben des Menschen vernichtet, und der möglichen Erhebung des Willens den letzten Anhaltspunkt benimmt. Jede von diesen Richtungen führt geraden Weges zu einem solchen Ziele; wann aber dieser Punkt eingetreten ist, wann der geistige Tod erfolgt und die Wiederbelebung der bessern Kräfte unmöglich wird, dieß kann wohl kaum durch die Aeußerlichkeit der momentanen Handlung bestimmbar seyn. Wie viel hängt in einer solchen Bestimmung von der innern Lebenskraft des Menschen überhaupt ab, die bei zwei geistig verschiedenen Menschen mit dem gleichen Maaß-

stab gemessen werden kann! Si duo faciunt idem, non est idem. Dieser Satz gilt, wenn irgendwo, so gewiß in seiner vollsten Bedeutung in der Moral. Eine Todsünde kann ich daher nur nennen, was die Richtung zum moralischen Tode, vermöge der in ihr waltenden Leidenschaft in sich trägt, nicht aber eine bestimmte, einzelne Handlung, weil eine solche nicht die Tiefe des sittlichen Bewußtseyns bezeichnet, und weil ohne dieselbe das moralische Absterben des Menschen für die Liebe Gottes ebenso wohl eintreten kann, als durch dieselbe. Wohl ebenso viel Menschen sterben der Liebe Gottes ab durch Nichtsthun, als ihr durch äußeres verkehrtes Handeln absterben. Der moralische Werth und Unwerth des Menschen liegt also auch in dieser Hinsicht wieder in dem aus der Richtung seines Willens hervorgehenden andauernden Zustand seines Lebens und erst mittelbar in der äußern Handlung, in wie fern diese der bewußte Ausdruck der Richtung seines Willens ist, und ebenso sehr in der geistigen Unterlassung und Leerheit des Willens, in wie fern diese ein inneres Kennzeichen der sittlichen Ohnmacht des Menschen seyn muß.

γ. Das Wechselverhältniß von Tugend und Untugend im Leben, im Uebergang des Einen zum Andern.

I. Der allgemeine subjektive Grund der Wechselwirkung von Gut und Bös in den wechselnden Zuständen des Lebens in der menschlichen Seele.

§. 242.

Die Tugend wie die Untugend geht aus der Wechselwirkung des frei sich entscheidenden Willens auf die natürlichen Thätigkeiten und ihre Beziehung zur Außenwelt hervor. Das geistige und leibliche Leben begegnen sich in einem gemeinschaftlichen unbewußten Grunde, in dem die Möglichkeit der Eintragung entgegengesetzter Beziehungen sich darbietet. Die Zuständlichkeit dieser Gegensätze des Lebens hat darum die subjektive Unentschiedenheit der allseitigen Empfänglichkeit der menschlichen Seele

zu ihrem allgemeinen Grunde. Auch in der Seele begegnen sich die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten der geistigen und leiblichen Entwicklung in einem allgemeinen für beide Thätigkeiten gleich empfänglichen Grunde. Wie darum in der Seele vermöge der Wechselwirkung von Geist und Leib, von denen der eine durch die Drei- der andere durch die Vierzahl bestimmt wird, die Siebenzahl als die das Leben der Seele in dieser gegenseitigen Wechselwirkung zwei entgegengesetzter, in ihr sich durchdringender und ausgleichender Kräfte beherrschende Grundzahl betrachtet werden muß, so begegnet diesem Verhältniß des selischen Lebens die Bestimmung der einzelnen Verhältnisse der sonderheitlichen nothwendigen Richtungen von Tugend und Untugend in der gleichen Bestimmung der Siebenzahl. Wie nun das selische Leben als Träger der Wechselwirkung der individuell leiblichen und einheitlich geistigen Thätigkeiten die Schatzkammer dieser entgegengesetzten Bestrebung ist, in deren allgemeine und noch unbestimmte Fähigkeit und Empfänglichkeit beide den Erwerb ihrer sonderheitlichen Bestimmung eintragen, so wird es überall in allen Beziehungen dieser Gegensätze und ihren Wirkungen auf einander der Grund des aus dieser Wirkung hervorgehenden Zustandes. Der Leib wird mit jedem Momente von Außen in den verschiedenartigsten Beziehungen berührt; würde aber diese Berührung mit jedem Momente wieder mit der darauf folgenden vertauschen, wenn nicht in der Seele die Erinnerung an diese verschiedenen und entgegengesetzten Berührungen von Außen, in wie fern dieselben mit dem Leben überhaupt zusammenhängen, zurückbliebe. Ebenso geht der Geist mit jeder neuen Bethätigung auf immer neuen Erwerb aus und würde jeden schon gewonnenen wieder verlieren, wenn er nicht mittels der Seele den Erwerb seiner Thätigkeit zum bleibenden Gewinn oder Ungewinn seines Lebens machen könnte. Indem aber Geist und Leib in ihrer sonderheitlichen Thätigkeit in der Seele sich berühren, wird der dadurch in der Seele erzeugte Zustand des Lebens der ausgleichende Mittelpunkt ihrer Thätigkeit und was sie beide in der Sonderheit erfassen, das verleiht

dem allgemeinen Grunde der Seele nach und nach eine überwiegende Richtung nach derjenigen Seite, von welcher aus am öftesten und stärksten auf sie gewirkt wird. Aus dieser Richtung entsteht nothwendig in der Seele ein vorherrschender eigener Charakter des Lebens, der zuletzt, wenn die möglichen Wechselwirkungen von Geist und Leib in irgend einer Beziehung des Lebens erschöpft sind, zum bleibenden Charakter wird. Wenn der Mensch in irgend einer Beziehung die ihm dienende Fähigkeit seines Lebensgrundes erschöpft hat, so prägt sich ihm in dieser Richtung ein bleibender Charakter als das Resultat der vorausgehenden Thätigkeit auf. So lange aber noch irgend eine Fähigkeit von dieser Thätigkeit unbeschädigt und unberührt geblieben, so lange noch ein indifferenter Punkt zur Wiederanknüpfung einer neuen Thätigkeit in seiner Seele übrig ist, kann er die Bewegung und den Streit des Lebens auf's Neue aufnehmen und nach einer andern Richtung hin seiner Thätigkeit ein Ziel bestimmen. So lange also der Mensch im Grunde der Seele nicht den letzten Schatz seiner innern Fähigkeiten verschwendet hat, darf man an seinem Leben nicht verzweifeln und auf die Entschiedenheit desselben in irgend einer Richtung sich nicht mit Sicherheit verlassen. Weder in der Tugend ist der Mensch fest, noch in der Untugend mit Nothwendigkeit gebunden, so lange seine Seele nicht jede ihrer Fähigkeiten verbraucht hat. Eine Aenderung in der Richtung des moralischen Lebens ist daher in dem Menschen mit jedem Momente seines Lebens so lange möglich, als nicht diese vollständige Erschöpfung der Seele eingetreten ist. Diese Aenderung aber wird in dem Menschen in subjektiver Weise um so leichter eintreten können, je entfernter die Richtung des Willens zum Guten und zum Bösen dem innerlichen Bewußtseyn steht und je mehr der Zustand des Lebens von der äußerlichen Handlung bedingt ist. Je objektiver der Eintritt des Guten oder Bösen in sein Leben sich bestimmt hat, um so weniger tief wurzelt dasselbe in dem Grunde seines Lebens, um so mehr gehört es der Aeußerlichkeit des vergänglichen und veränderlichen Grundes des Lebens an, um so

ringer ist das Verdienst des Guten und die bleibende Macht desselben in der Seele, um so leichter die Erkenntniß der unsittlichen Richtung des Willens in ihrer äußern Bestimmung und die daraus hervorgehende Aenderung der Richtung desselben in seiner Bethätigung nach Außen. Gerade diejenigen Sünden, denen unsere herkömmliche Moral am wenigsten Aufmerksamkeit gewidmet, sind darum am schwersten in dem Grunde ihrer Verderblichkeit zu erkennen und graben eben darum um so tiefere Bahnen auf dem Wege des Lebens, je entfernter sie der Erscheinung des äußern Lebens stehen. Darum findet es auch das Evangelium so leicht, daß ein Sünder sich bekehrt, und so unendlich schwer, daß ein gerechter Pharisäer in den Himmel kommt. Ja die heilige Schrift erklärt es sogar für die größte Seltenheit, daß auch nur ein solcher Reicher, wie der im Evangelium, der alle Gebote gehalten hatte und keiner Sünde sich schuldig wußte, in den Himmel kommt, obwohl es doch offenbar keine Sünde seyn kann, reich zu seyn. Von dem allgemeinen Grunde der menschlichen Seele und seiner Befähigung für die geistige Thätigkeit hängt somit die allgemeine subjektive Möglichkeit einer Aenderung des Willens in der eingeschlagenen Richtung der sittlichen Thätigkeit ab; an der größern oder geringern Innerlichkeit des eingeschlagenen Weges aber liegt die größere oder geringere Fähigkeit des Einzelnen die mögliche Aenderung des Willens in die sonderheitliche Wirklichkeit eintreten zu lassen.

II. Die sonderheitlich objektiven Anknüpfungspunkte der tiefsten Begründung des sittlichen Lebens nach seinen einzelnen wesentlichen Erscheinungsformen in der Seele.

§. 243.

In der allgemeinen Empfänglichkeit der menschlichen Seele, die verschiedenen einzelnen Resultate der geistigen Thätigkeit in ihrer Wirkung nach Außen innerlich festzuhalten, ist der Grund jedes möglichen Aufbaus irgend eines Zustandes des sittlichen

Bewußtseyns und der mit jedem Augenblicke des zeitlichen Lebens eintreten könnenden Möglichkeit einer Aenderung der Willensrichtung des Menschen in seiner Thätigkeit nach Außen begründet. Dieser subjektiven Möglichkeit einer mit jedem Augenblick eintreten könnenden Aenderung der Richtung des menschlichen Willens steht aber in der Tiefe der Seele die Allgemeinheit und Unbestimmtheit derselben hemmend zur Seite. Durch jede Wechselwirkung des wirkenden Willens auf die Aeußerlichkeit in der Seele wird die Macht des Willens selbst geschwächt, sobald derselbe der äußern Begierde die Uebermacht in diesem Kampfe überlassen, und in der Seele selbst findet der Wille keine Stütze, an welchen er sich anhalten und die einmal losgelassene Strömung der Bewegung aufhalten könnte. So wie er daher der Bewegung des Lebens eine bestimmte Richtung gegeben, steht es nicht mehr in seiner freien Macht allein, diese Wirkung in ihrer fortströmenden Richtung nach Innen und Außen aufzuheben; so wie er der Natur außer sich eine Macht über sich zugestanden, kann der Mensch zwar subjektiv dieses Zugeständniß wieder aufheben wollen, aber die objektive Wirkung desselben wieder aufzuheben, liegt nicht in seiner Macht. Der einfachsten, geringfügigsten, äußern Handlung gegenüber ist eine unabsehbare Reihe von unzähligen Folgen denkbar. Selbst die gute Handlung des Menschen kann in dem Zusammenstoß des Willens mit der Objektivität eine Wirkung hervorbringen, die der Mensch nicht beabsichtigt und deren Folgenlast der einzelne Mensch nicht zu ertragen vermöchte. Noch mehr wird eine böse Handlung, nach Außen wirkend, eine Reihe von Wirkungen hervorzubringen vermögen, deren objektives unendliches Gewicht in ihrer unabsehbaren Reihe von allseitig sich daran knüpfen könnenden Folgen der einzelne Mensch nimmermehr aufzuheben oder zu ertragen vermöchte. Wie nun die Wirkung des menschlichen Willens auf die Außenwelt eine objektiver Weise der Natur und Erscheinung gegenüber unendliche ist, so ist das Verhältniß derselben zu dem unendlichen, göttlichen, absolut gesetzgebenden Willen in der Aeußerlichkeit der objektiven Bestimmung

gleichfalls ein die subjektive Kraft überwältigendes und der Mensch vermag noch weniger die Macht des Verhältnisses, das er sich durch seinen Willen zu dem göttlichen Willen gegeben, zu ertragen mit den Kräften des endlichen Lebens, als er dieß im Verhältniß zur Natur vermag. In der der Unendlichkeit überhaupt begegnenden Tiefe der Seele wird darum durch die einzelne Handlung nicht blos eine Wechselwirkung der subjektiven Lebensbedingung des Menschen in ihm hergestellt, sondern auch eine Wechselwirkung mit den objektiven Mächten des Lebens eingegangen. Während nun die erste in ihrer möglichen Aenderung und Umstellung in der Macht des freien Willens liegt, muß dagegen die andere, als außer dieser Macht liegend, als eine die subjektiven Kräfte des Menschen übersteigende und der subjektiven Aenderung daher als eine objektive Macht gegenüberstellende erkannt werden, die der freien Bewegung des Menschen eine Nachwirkung gegenüberstellt, welche in ihrer vollen Würdigung dem freien Bewußtseyn ein unübersteigliches Hinderniß der Willensänderung durch die objektive Ohnmacht des Willens entgegen halten wird. Auch ist die ganze Menschheit nicht im Stande, die objektiven Folgen des ersten Entschlußes der ersten Menschen in dieser Unendlichkeit wieder aufzuheben. Ebenso wenig ist der einzelne Mensch im Stande die objektiven Folgen seines subjektiven Entschlusses in der Unendlichkeit ihrer Wirkungen wieder aufzuheben. Es muß daher zur Ausgleichung dieses objektiven Verhältnisses für die ganze Menschheit und den einzelnen Menschen insbesondere eine Sühnung eintreten, in welcher die unendliche Last von einer ebenso unendlichen Kraft übernommen und in seinen objektiven unendlichen Folgen gut gemacht wird. An diese Sühnung sich anschließend kann der Mensch die objektive Ohnmacht seines Willens durch eine objektive Macht ergänzen und ersetzen und in die volle subjektive Freiheit seines Bewußtseyns eintreten. In jeder Beziehung, worin der Mensch in ein sein ganzes Leben bedingendes Verhältniß eingeht, wird daher auch dem Grunde seines subjektiven Lebens diese objektive Sühnung begegnen müssen, weil er keinen Grund

des subjektiven zeitlichen Bewußtseyns in der allgemeinen Tiefe seiner Seele ganz durch seine eigne Macht zu erfüllen und in seiner objektiven Wirkung zu tragen vermöchte. Das Leben muß ihn tragen und bilden und seiner subjektiven Entwicklung die Befähigung der allseitigen Ausbildung ertheilen; aber nicht vermag die subjektive Kraft diesen allgemeinen Grund, durch den ihre Entwicklung bedingt ist, durch ihre einzelne Bethätigung nach seiner Allgemeinheit zu tragen. Jeder solcher Grund der subjektiven Entwicklung in der menschlichen Seele wird daher, ehe wir uns seiner Tiefe anvertrauen, durch die Verbindung mit einer höhern Kraft in die Sühnung einer göttlichen Weihe eintreten müssen, damit durch dieselbe die Mangelhaftigkeit unserer subjektiven Bewegung aufgehoben werde und dem subjektiven unendlichen Lebensgrund eine objektive unendliche Macht ergänzend zur Seite stehe. So viel nun die menschliche Seele in ihrer Beziehung zur Objektivität durch Geist und Leib wesentliche Verhältnisse eingehen kann, in so vielen Strahlen muß diese erlösende Kraft dem menschlichen Leben zuströmen. Wie aber in der Seele selbst Geist und Leib in Wechselwirkung sich begegnen, so muß diese unendliche Sühnung, die der ganzen Menschheit durch die Erlösung zu Theil geworden, den einzelnen Menschen gleichfalls wieder in der Gestalt des seelischen Lebens begegnen und ein inneres geistiges Verhältniß mit einer äußern leiblichen Gestaltung zur verborgenen Wirkung in der Seele verbinden. Eine solche geheimnißvolle Einigung eines leiblichen Symbols mit einer geistigen Kraft begegnet der Seele und ihrem siebenfachen Verhältniß zum geistigen und leiblichen Seyn in den sieben Sakramenten der christlichen Religion. Durch dieselben werden die tiefen Beziehungen, welche der Mensch mit dem unerschöpflichen und geheimnißvollen Grunde des seelischen Lebens eingeht, in allen ihren möglichen, wesentlichen Richtungen auf die versöhnende Macht der Erlösung zurückgeführt und der Mensch wird durch dieselben in den Zustand subjektiver freier

Entwicklung versetzt, durch welchen der unbewußte tiefere Zusammenhang seines Einzellebens mit Gott und der Natur von einer höhern Macht übernommen, und in einem versöhnten und die einzelnen Unvollkommenheiten des Lebens in ihrer objektiven Tiefe versöhnenden Verhältnisse zurückgegeben wird. Die subjektive Freiheit des Menschen wird daher durch die Sakramente der christlichen Erlösung auch eine objektive Sühnung und Kräftigung erhalten, indem die seelische Ohnmacht des Menschen in denselben durch eine höhere und unendliche Lebensmacht ersetzt wird.

III. Die einheitlich freie Bestimmung des Menschen auf dem subjekt-objektiv möglichen Grunde der zeitlichen Aenderung der in die Seele eingetragenen Richtung des sittlichen Lebens.

§. 244.

Wie der Mensch subjektiver Weise durch die für alle Eindrücke des Lebens gleich empfängliche Passivität seiner Seele nicht blos hinsichtlich einer einzelnen ersten Bestimmung seines Willens nach Außen, sondern auch in Beziehung auf jede folgende frei ist, während der erste Mensch in dieser Bestimmung zugleich eine bleibende Unfreiheit in den Zustand des Lebens eintragen mußte, welcher Zustand nun der natürliche Grund der weitern freien Selbstbestimmung der Menschen geworden ist, so mußte diesem Zustande der objektiven Lebensbedingung eine objektive Lösung zu Hilfe kommen, wenn die subjektive Freiheit der mit jedem Momente eintreten könnenden Willensänderung auf objektive Weise den entsprechenden Grund finden sollte, an den der Wille vertrauend sich anschließen konnte. Nur dadurch wurde das Mißverhältniß dieser subjektiven Unbedingtheit gegenüber der natürlichen Bedingtheit des Lebens und gegenüber der durch die ersten Menschen hervorgerufenen zeitlich nothwendigen Verhältnisse wieder ausgeglichen. Ein solcher Anhaltspunkt begegnet dem Menschen in den Sakramenten der Erlösung, durch welche er der

subjektiven Freiheit in ihrer zeitlichen Willensentscheidung die objektiv entsprechende, unendliche Lebensbedingung zu geben vermag. Durch sie wird daher der Mensch im umgekehrten Verhältnisse der Bestimmung in den Zustand der subjekt-objektiven Freiheit der ersten menschlichen Entscheidung zurückversetzt. In dieser Freiheit ist aber darum die Entscheidung seines Willens nicht von dem Sakramente abhängig und die Vollendung seiner Kräfte wird nicht durch dieselben gewirkt, sondern sie werden nur der freien Thätigkeit des Willens zur Vollendung mit objektiver Freiheit zugewiesen. Die Sakramente denken und handeln nicht für den Menschen, machen ihn nicht subjektiv, sondern nur objektiv frei und auf dieser objektiven Freiheit muß er die persönliche Befreiung seiner Kräfte von den Banden der Natur erringen. Diese objektiven Anknüpfungspunkte des menschlichen Willens heiligen daher denselben nicht unmittelbar, sondern sind nur die eine, objektiv lösende Vorbedingung dieser Heiligung. Das Vertrauen des Menschen auf die Kraft der Sakramente darf daher in keiner Weise die freie Thätigkeit des Menschen beschränken, wenn nicht die in denselben verliehene objektive Kraft gerade die entgegengesetzte Wirkung hervorbringen und den Menschen nur um so unfreier machen soll, je freier sie ihn zu machen objektiv geeignet ist. Der Gebrauch derselben muß daher, wenn er zur Heiligung des menschlichen Willens dienen soll, nach dem Bedürfnisse der freien Thätigkeit des Menschen eingerichtet seyn. Wie die objektive Bestimmung der einzelnen Gnadenmittel der Erlösung den wesentlichen Beziehungen und Bedürfnissen der menschlichen Seele angemessen ist, so muß die subjektive Anwendung derselben gleichfalls dem Bedürfniß der subjektiven Wechselwirkung an Geist und Leib in der menschlichen Seele entsprechen. Jeder Gebrauch, der nicht mit dem Bedürfnisse der geistigen Thätigkeit im Verhältniß steht, und auf dem keine geistige Thätigkeit aufgebaut wird, muß daher durch die wesentliche Wirkung dieser Gnadenmittel in dem Mißbrauch derselben auch zum Unsegen des Gebrauchenden ausschlagen. Wer die Ehe ein

Sakrament nennt, und in derselben nicht in geistiger Erhebung die sinnliche und seelische Neigung zur Steigerung und Erhebung seines Glaubens und seiner Hoffnung, seines Denkens und Fühlens anzuwenden vermag, durch welche alle lebendige Kraft der Liebe Gottes und des Menschen getragen wird, der wird in derselben nur den Freibrief des sinnlichen Treibens erkennen und mit den Banden der Seele auch den freien Geist binden, daß er, statt an Liebe, an sorgender Tiefe des Gemüthes und geistiger Kraft der Erkenntniß zuzunehmen, nur immer an geistigen Schätzen von Tag zu Tag mehr verarmt und was er durch den Beistand einer ergänzenden Seele hätte geistig gewinnen können, für immer verlieret. Der Mensch vermag nicht das Gut der Seele in der allgemeinen Tiefe und Unentschiedenheit derselben festzuhalten, sondern er muß den Antheil seiner Seele entweder vergeistigen oder verleiblichen. Macht er diesen Antheil nicht zum geistigen Eigenthum, so wird er in der Aeußerlichkeit des leiblichen Lebens ihn verlieren und liegt diesem Antheil auch noch eine objektive Macht zu Grunde, so wird diese nur in ihrer Wirksamkeit um so tiefer ihn hinabziehen in den Zustand geistiger Ohnmacht, je größer die in ihr lebende Kraft ist. Das gleiche Verhältniß geht durch alle diese der menschlichen Seele verliehenen Gnadenmittel hindurch. Wer sie nicht geistig zu gebrauchen versteht, der mißbraucht sie durch ihren Empfang. Nur die in der Erhebung und Bereicherung des Geistes sichtbare Frucht des innern Lebens gibt Zeugniß für den fruchtbaren Gebrauch derselben. Je mehr sie ohne diese geistige Erhebung und die darauf gegründete Vollendung der geistigen Kräfte gebraucht werden, um so gefährlicher ist ihr Gebrauch, um so nothwendiger wirken sie Abstumpfung und Verlassenheit von der in ihr dem Geiste objektiv zukommen sollenden Freiheit. Die persönliche Freiheit und Vollendung des Menschen ist daher allerdings mit dem rechten Gebrauch der Erlösungsgnade enge verbunden, hängt aber keineswegs von dem oftmaligen Gebrauche derselben ab. Für den Menschen, der diese Gnadengaben nicht zu gebrauchen weiß, ist es sogar gefährlicher, wenn ihm mehr, als wenn ihm weniger zugänglich

sind, wie denn überhaupt vermöge der Freiheit die Steigerung der Kräfte gefährlicher ist in dem möglichen Mißbrauch derselben, als die Verminderung.

Aus diesem nothwendigen Verhältnisse allein ist es begreiflich, wie seit mehreren Jahrhunderten im Christenthum zwei Confessionen sich gegenüberstehen konnten mit dem Glauben an die göttliche Einsetzung solcher Gnadenmittel der Erlösung und zugleich mit einer bedeutenden Differenz in der Anwendung derselben, und doch keine Differenz, wenigstens keine bedeutende, in der moralischen Entwicklung offenbarten, was bei der unausbleiblichen Wirkung dieser Gnadenmittel auf die menschliche Freiheit nothwendige Folge hätte seyn müssen. Im Gegentheil hat diejenige Confession, die weniger solcher Gnadenschätze in sich aufgenommen, einen größern Reichthum der natürlichen Entwicklung menschlich geistiger Kräfte in die zeitliche Entwicklung der Menschheit gebracht, und ist in Wissenschaft und Kunst der andern vorangegangen, ohne in der allgemeinen Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Volksbildung hinter derselben zurückgeblieben zu seyn. Wer nun gegen die Kraft der Erlösungsgnade daraus den Schluß ziehen wollte, daß dieselbe seit Jahrhunderten die entgegengesetzte Wirkung auf die geistige und keine auf die moralische Bildung der Menschheit hervorgebracht, dem läßt sich nun auf diesen Grund hin entgegnen, daß gerade in diesem Mißverhältnisse wieder ein Beweis ihrer objektiven Macht liege, weil bei der größeren Zahl der Gnadenmittel nothwendig eine größere Abstumpfung des Geistes erfolgen muß, wenn dieselben nicht mit dem rechten, geistigen Bewußtseyn angewendet werden. Allerdings fällt dabei eine große Schuld auf diejenigen, welche im objektiven Besitze eines größeren Schatzes dieser Mittel gewesen, ohne denselben mit persönlicher Thätigkeit zu der im rechten Glauben möglichen höchsten Vollendung der geistigen Bildung der Menschheit zu vollenden. Das sich Verlassen auf die objektive Gabe hat nur allzu sehr die subjektive Trägheit der freien Thätigkeit erzeugt

und man hat die göttliche Gnade gerade dadurch am meisten und häufigsten vor den Menschen geschmäht, daß man sich auf ihren ausschließlichen Besitz berufen und nicht einmal die natürlichen Früchte derselben als Beweis ihrer Wirkung aufzuzeigen vermochte. Allerdings trägt auch die nothwendige, natürliche Entwicklunsform der Zeit an diesem Unsegen ihre Schuld, weil nun einmal auch nach dem Plane der nothwendigen Entwicklung der Weltgeschichte die natürlichen Kräfte des Menschen in ihrer subjektiven Entwicklung die ihnen subjektiv angehörigen Formen ihrer Bildung in der Zeit ausprägen mußten, damit der in seiner subjektiven Freiheit hinausgetretene Geist mit vollem Bewußtseyn seiner eigenen Kraft, mit freiem Entschluß entweder jede göttliche Hilfe von sich abweisen, und sich selbst vertrauend, mit Wissen und Willen gegen die zuvorkommende göttliche Liebe sich auflehnen, oder ebenso frei mit vollem Bewußtseyn mit derselben sich verbinden und in freier Selbstbestimmung die höchste subjekt-objektive Einigung mit der objektiven Gnade durch die subjektive Freiheit in der zeitlichen Offenbarung seiner natürlichen Thätigkeit und in der überzeitlichen Begründung der objektiv unendlichen Bedeutung derselben gewinnen konnte. Mit dieser Zeit, in der alle subjektiven Kräfte sich erprobt und alle Tiefe des objektiven Verhältnisses zu derselben zum Bewußtseyn gekommen, wird dann die letzte und höchste Entscheidung des menschlichen Willens für oder gegen Gott in die einheitliche Bedeutung der freien Handlung eintreten.

3. Die höchste einheitliche Bestimmung des Seyns im Willen durch den Gegensatz von Gut und Bös im Leben.

α. Allgemeines Verhältniß der Entschiedenheit des Willens zum Seyn.

§. 245.

Wie die Entwicklung der natürlichen Kräfte des Menschen in der Zeit in einer nothwendigen Stufenfolge vor sich geht,

und jede einzelne Bewegung der Kunst und der Wissenschaft alle möglichen Formen ihrer Gegensätze durchlaufen muß, endlich aber an der letzten Vermittlungsstufe dieser Gegensätze angekommen, einer weitern Entwicklung nicht mehr fähig ist, so müssen nach und nach alle Kräfte des menschlichen Geistes jenen stabilen Punkt erreichen, über welchen die Menschengeschichte nicht hinausgelangen kann. Mit diesem Punkte hat die Menschheit das Ende ihrer natürlichen und zeitlichen Entwicklung erreicht, die Kräfte des menschlichen Lebens sind in ihrer Gesammtheit erschöpft und aus der Beweglichkeit und Veränderlichkeit des weiteren zeitlichen Fortschrittes, der in diesem Punkte zur Unmöglichkeit geworden ist, muß ein unveränderlicher, bleibender Zustand eines überzeitlichen Seyns hervorgehen. Der Wille ist durch die einzelnen Thätigkeiten durch alle Formen und Kräfte der Natur hindurchgegangen und hat in allen Möglichkeiten seiner Bildung sich versucht und die Gesammtheit dieser Versuche ist zum Gesammteigenthum der durch diese Natur begränzten Menschheit geworden; über die Fähigkeit derselben hinaus zu kommen aber liegt außer der Aufgabe und Macht des durch diese Gränzen bestimmten menschlichen Strebens. Nur derjenige Mensch, dem in dem Ablauf der Weltgeschichte ein planloses Gewirre ist und eine Reihe von völlig verstandlosen Zufälligkeiten, der daher nirgends in der Geschichte Ordnung und organische Bildung wahrzunehmen vermag, wird auch nicht begreifen, daß diese Geschichte ein nothwendiges, aus ihrer eignen Entwicklung hervorgehendes Endziel haben muß, mit dem die endliche Reihe ihrer Gestaltungen erschöpft ist; er wird eben darum auch nicht begreifen, daß am Ende dieser Bewegung eine Summe von neuen Bildungen und Schöpfungen übrig bleibt, welche nicht das Eigenthum von Niemand, sondern der bleibende Besitz derjenigen seyn muß, welche durch ihr zeitliches Streben die vergängliche Natur in ihrer Wahrheit und Schönheit festzuhalten vermochten. Wer die Zeit in ihrem bleibenden Gesetze nicht begreift, der wird noch weniger das höhere Leben außer und über der Zeit begreifen.

Wie die Zeit ihrem Ursprung nach nur durch die Ewigkeit gedacht werden kann, so kann die Ewigkeit ihrem Inhalte nach nur durch das innere Verständniß der Zeit uns verständlich werden. Wie aber die gesammte Menschheit einer letzten Entscheidung entgegen geht, in der ihre Kräfte zu Ende sind, und nur noch der Wille das Verhältniß des Menschen nicht mehr zur Natur, sondern zur Ewigkeit bestimmt, so wird auch in dem einzelnen Menschen ein letzter Punkt sich finden, in dem alle ihm zugewiesenen natürlichen Kräfte in ihrer Fähigkeit erschöpft sind. Mit der Erschöpfung dieser natürlichen Kräfte hört für ihn die Möglichkeit auf, eine Aenderung des Verhältnisses seines Willens zu seiner Natur eintreten zu lassen. Wenn er an diesem Punkte angekommen, dann muß er bleiben, wie er ist. Die Veränderung und Erneuerung seines Lebens ist in allen Möglichkeiten erschöpft und der durch seinen Willen gesetzte Zustand ein unveränderlicher geworden. Ob diese Entschiedenheit des Willens während der Zeit des irdischen Lebens eintritt, oder mit dem Ende desselben oder nach demselben sich vollkommen zu Ende führen muß, das wird aus der freien Bethätigung des Menschen im Leben hervorgehen. Jedenfalls ist die Möglichkeit nicht zu leugnen, daß der Mensch in dem zeitlichen Leben eine Entschiedenheit des Willens erreichen kann im Guten, wie im Bösen, die über die Zeit hinausreicht und den zeitlich veränderlichen Zustand in das bleibende Verhältniß der Unveränderlichkeit einer überzeitlichen Dauer eintragen kann. Indeß wird nur bei sehr wenigen Menschen diese Erschöpfung aller natürlichen Fähigkeit durch den Willen im Laufe der leiblich zeitlichen Veränderung der sterblichen Organisation des Körpers eintreten und der Mensch im Zeitleben in entschiedener Heiligkeit des Willens sich befestigen oder in ebenso entschiedener dämonischer Bosheit sich verhärten. Dagegen aber wird objektiver Weise durch das Ende des körperlichen Lebens, durch den zeitlichen Tod ein Verhältniß in den Menschen eingeführt, durch welches er von einer fremden Gewalt des vollen Gebrauches der natürlichen Fähigkeiten und Bildungsformen entsetzt und in einen Zustand ver-

setzt wird, in welchem die Macht des Willens der subjektiven Freiheit über die natürlichen Kräfte beraubt ist, und in welchem dem Menschen die Mittel der Bethätigung seines Willens nicht mehr zu Gebote stehen, über die er während des zeitlichen Lebens mit subjektiver Freiheit zu verfügen hatte.

Nun kann der Mensch das Leben verlassen müssen, ohne daß er alle subjektiven Möglichkeiten der ihm durch das äußerliche Leben in seinen natürlichen Kräften angewiesenen Bildungsfähigkeit kennen gelernt. Einem solchen Menschen, dem die aktive Bethätigung seines Willens entzogen ist, ohne daß er selbst den vollen Reichthum der in derselben ihm verliehenen Lebenskraft kennen gelernt hätte, der somit durch den Tod so recht eigentlich zur armen Seele geworden, muß nun wenigstens ein passiver Zustand des Lebens zukommen, in dem er, wenn auch nicht das Mitwirken, so doch wenigstens das Zusehen und die passive Theilnahme an der vollen Lebensentwicklung der Menschheit zu seinem Antheil hat, so daß eine passive Theilnahme der aus der Zeitlichkeit abgeschiedenen Seelen mit dem in der Zeitlichkeit noch wirkenden, lebenden und sterbenden Menschen nicht blos der Möglichkeit nach gedacht werden kann, sondern dem Wesen des natürlichen menschlichen Lebens gemäß, sogar gedacht werden muß: Aus diesem Verhältniß sind die meisten Zustände der Besessenheit der Menschen zu erklären. Es ist daher ein Mittelreich zwischen dem rein zeitlichen und rein überzeitlichen Leben, dem Bewußtseyn des natürlichen Lebens in seiner wesentlichen inneren Bestimmung als nothwendige Uebergangs- und Vermittlungsstufe der unvollendeten zeitlichen Entwicklung zur Vollendung derselben nothwendig mit dem Begriffe dieser vollendeten Bestimmung zugleich zu denken. Wenn daher allerdings jeder Mensch durch den zeitlichen Tod in ein sonderheitliches, über sein ganzes Leben entscheidendes und richtendes Verhältniß zur ewigen Gerechtigkeit eintritt, so wird doch dieses sonderheitliche Verhältniß erst seine allgemeine und letzte Entscheidung dann erhalten, wenn die Erdenzeit überhaupt zu Ende gelaufen,

und eine letzte Scheidung der Willenskraft gegenüber der irdischen Natur die ganze Menschheit zum letzten Gerichte berufen muß. Mit dieser letzten Entscheidung ist alle sonderheitliche Bestimmung mit der allgemein menschlichen zugleich an ihrem letzten Ziele angekommen und das Verhältniß des freien menschlichen Willens zum natürlichen Grund seines Seyns ist ein für immer entschiedenes geworden.

β. Objektiv höchste Entschiedenheit des Seyns durch den Willen.

§. 246.

Sobald alle Kräfte des natürlichen Seyns von dem Willen erschöpft sind und der Zustand des Lebens ein bleibender geworden, kann nicht mehr das veränderliche Seyn den Willen bestimmen, um demselben als weiterer Anhaltspunkt der möglichen Veränderung seiner Entscheidung zu dienen, sondern das Seyn muß dann als ein von dem entschiedenen Willen bestimmtes, in unveränderlicher Gleichmäßigkeit mit diesem Willen verbunden seyn. Wie aber der Wille sich scheidet in Gut und Bös, so ist nun das Verhältniß des an sich gleichen Seyns im Willen gut oder bös. Das Seyn selbst aber ist weder das Eine noch das Andere, ist nicht gut und nicht böse, sondern ist eben dasjenige, durch welches der Wille gut oder böse ist, inwiefern er überhaupt ist, nicht aber inwiefern er das Eine oder Andre ist. Der Wille ist, ob er gut ist oder böse, und das Seyn bleibt folglich außer der Scheidung. Wenn aber der Wille ein böser ist, so sucht er eben durch dieses böse Seyn das ihm verliehene Seyn zu negiren, ohne dieses je zu vermögen. Aus dieser vergeblichen Negation geht der unselige Zustand der das Böse wollenden Seele hervor. Wenn dagegen der Wille dem das Seyn verleihenden göttlichen Willen liebend sich zuwendet, liebt er eben darum dieses Seyn als ein von Gott verliehenes und ist dadurch mit demselben selbst in liebender Harmonie und indem er seiner Liebe sich freut, freut er sich seines Seyns, durch welches er im Stande ist zu lieben. Weil er das Vollkommene liebend selig ist, so besitzt er sein Seyn in seinem

Willen als ein bleibend seliges. Indem aber der Mensch durch das bleibende Verhältniß seines Willens zu seinem Seyn, sobald dieses in den Zustand der Unveränderlichkeit eingetreten ist, hassend oder liebend nothwendig unveränderlich selig oder unselig seyn muß, ist er selbst, der Urheber seiner Seligkeit oder Unseligkeit in dem subjektiven Grunde dieser von ihm abhängigen Bestimmung der Art des Verhältnisses seines Willens zu seinem Seyn. Weil er nun aber sein Seyn sich selbst nicht verliehen, sondern es als freies Gnadengeschenk von einer höhern Liebe erhalten hat, so ist er nun im subjektiven nicht aber im objektiven Sinne der Begründer seiner Seligkeit. Der ihm das Seyn und in Folge desselben alle Mittel zur Beseligung gegeben, der ihn durch seine Liebe beseliget, der liebende Schöpfer, Erlöser und Heiliger des menschlichen Willens ist im objektiven Sinne der primitive Urheber der ewigen Seligkeit. Der Mensch kann sich aus eigenen Kräften die Seligkeit nicht verleihen, denn er konnte Gott nicht einmal lieben, wenn nicht die Liebe Gottes ihm zuvorgekommen wäre. Aber der Mensch kann diese Seligkeit annehmen von Gott, und die freiwillige Annahme der göttlichen Gabe ist das einzige Verdienst der menschlichen Freiheit. Im objektiven Sinne hat daher der Mensch nie ein Verdienst vor Gott, durch welches er der Seligkeit durch sich selbst sich würdig machen könnte. Aber subjektiv hat er allerdings ein Verdienst, nämlich den freien Entschluß, der in ihm seinen Urstand hat, Gott zu dienen und in diesem ursprünglichen Dienste, den er Gott mit Freiheit darbringt, liegt sein wesentliches Verdienst, dessen innere und wesentliche Folge die von Gott für dasselbe bestimmte Belohnung seyn muß. Wir können also eben so richtig sagen, der Mensch kann sich die Seligkeit nie verdienen, weil dieselbe in erster Bewegung immer ein freies Geschenk der göttlichen Liebe ist, als wir sagen können: nur demjenigen Menschen wird die Seligkeit zu Theil, der sie verdient, weil dieselbe zuvor von Gott diesem freien Dienste des menschlichen Willens bestimmt worden ist. Wie wir aber von der Seligkeit sagen müssen, daß sie als Be-

lohnung des Gott dienen wollenden Willens dem Menschen von Gottes Liebe verliehen wird, so können wir in objektiver Weise auch von der Unseligkeit sagen, daß sie die von Gott über die Sünde verhängte Strafe sey, obwohl der Mensch durch seine subjektive Willensbestimmung das Mißverhältniß seines Seyns zu seinem Willen selbst hervorruft. Gott bestimmt Niemand dadurch, daß er ihm das Seyn verleiht, zur Unseligkeit. Weil aber das verliehene Seyn von Gott nicht zurückgenommen und seiner seienden Wesenheit nicht entkleidet wird, so entspringt allerdings das Mißverhältniß des Seyns zum Willen auch aus dieser von Gott gesetzten, unveränderlichen Bestimmung des Seyns. In objektiver Weise kann und muß daher allerdings gesagt werden: Urständlich denkt Gott das mögliche Verhältniß des Seyns zum Willen und dieser Urdamm, den Gott dem Seyn gesetzt in seiner Beziehung zum Willen, das ist die von Gott vom Anfang ausgesprochene und durch das auf die letzte Willensentschiedenheit folgende letzte Gericht über den Willen ausgesprochene und bestätigte Verhältniß der Urdammniß oder Verdammniß des Menschen. Gott verdammt und straft aber den Menschen nicht, weil er ihn verdammen und strafen will, sondern weil der Mensch sich nicht selig machen ließ, weil er ihn in Folge des zuerst gesetzten Verhältnisses des Seyns zum Willen verdammen muß. Durch die rechte Erkenntniß dieses ursprünglichen Verhältnisses wird die erste Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit, die da, wo sie am wenigsten hingehört, leider beinahe am weitesten ausgebildet worden ist, und von denen, die da vorgeben, an die Liebe der Erlösung zu glauben, welche es wie eine eigene Lust des zürnenden Richters betrachten, die Sünder mit ewigen auserlesenen Martern zu quälen, weil sie sich unterstanden haben, ihn, den Unversöhnlichen, zu beleidigen, nach recht menschlicher und sogar unmenschlicher Weise geschildert wird, um durch den schrecklich beschriebenen Arm der göttlichen Gerechtigkeit die Menschen durch alle Höllenängste von

dem Bösen abzuhalten, auf das rechte Verständniß zurückgeführt und der Aufblick zu der überall waltenden Liebe Gottes wieder von diesen düsteren Vorstellungen frei gemacht werden können. Die Hölle wird allerdings auch dann noch als der unselige Aufenthalt der sich selbst in das göttliche Urtheil stürzenden Geister betrachtet werden müssen, in welchem die Seelen sich selbst zur Qual einem gehaßten Seyn angehören; aber es bedarf doch offenbar nicht der Beschreibung von Gott eigens erfundener Marterwerkzeuge und bediensteter Henkersknechte, um den an sich schon kaum mehr zu fassenden Gedanken, daß irgend eine Seele so unaussprechlich unglücklich werden könne, für ewig von Gottes Liebe getrennt, leben und seyn zu müssen, ohne leben und seyn zu wollen, noch mit dem Grauen des sinnlichen Schreckens zu umgeben. Wer diese Schrecken erdacht und mit sinnlicher Einbildung ausgemalt, oder wer überhaupt an der Vorstellung derselben sich begnügt, der hat gerade die Tiefe dieser letzten Scheidung von Gut und Bös in der Unseligkeit eines ewigen Abfalls von einer göttlichen Liebe eben so wenig geahnt, als er je eine Ahnung der in der göttlichen Liebe liegenden Beseligung in seinem Geiste empfunden. Auch hier ist wieder die mittelalterliche Anschauung in ihrer dichotomischen Theilung von Allgemeinheit und Sonderheit, die der unentschiedenen Allgemeinheit ihres seelischen Zustandes entsprach, weil sie von der aus ihr hervorgehenden Theologie nicht zum dreieinigen Bewußtseyn ausgestaltet wurde, in den Mißverstand der sinnlich zeitlichen Vorstellung eingeführt worden, und harrt auf eine einheitliche, freie Lösung der in ihr liegenden unbestimmten Ahnung der höhern Wahrheit.

γ. Subjekt-objektive einheitliche Bestimmung der letzten Entschiedenheit des unveränderlich guten oder bösen Willens im unveränderlichen Seyn.

§. 247.

Da der Wille in seiner subjektiven Unabhängigkeit ein inneres Verhältniß zur Ewigkeit in sich trägt, und so wie er mit Be-

wußtseyn ist, auch unsterblich seyn muß, so wird in der letzten subjektiven Entschiedenheit des Willens diese Unabhängigkeit von jeder Bestimmung außer ihm in seiner vollen Gewalt hervortreten müssen und der Mensch wird durch den Willen in subjektiver Unabhängigkeit und Unbeugsamkeit desselben innerhalb der Gränze, in der er seyn muß, auch in der Art seyn können, in der er seyn will. Ist der Mensch zu dieser Entschiedenheit des Willens, zum vollen Bewußtseyn der Unabhängigkeit derselben gekommen, so kann er jeder andern Bestimmung außer ihm mit dem Bewußtseyn der Unabhängigkeit entgegentreten und kann auch dem göttlichen Willen in seiner Unabhängigkeit trotzen wollen. Auch ist jede Bestimmung des Willens, die der göttlichen Liebe entgegenstrebt, und in dem Seyn nicht die Liebe und Beseligung sucht, ein wirklicher Trotz gegen diesen beseligen wollenden Willen; ist der Wille zu dieser Entschiedenheit gekommen, mit vollem Bewußtseyn dem göttlichen Willen zu widerstreben, so hat er sich in diesem Gegensatz gegen denselben in das Verhältniß einer Gott gleich seyn wollenden Entschiedenheit gesetzt und wird darin dem göttlichen Willen dadurch ähnlich und sogar gleich, als er die ewige Entschiedenheit der Selbstbestimmung in sich aufnimmt. Der Wille, der sich so Gott gegenüberstellt, nimmt von dieser Gottähnlichkeit das in sich auf, was ihn von diesem Punkte an für immer von Gott scheidet, in welchem er versucht, Gott gleich seyn zu wollen. Nun kann der Wille sich nicht mehr ändern, weil er nun nicht mehr anders wollen kann, als er in der Gleichstellung mit Gott gewollt hat. Der Mensch kann nun nicht mehr selig werden, weil er nicht mehr will. Wie aber subjektiver Weise die Willensentscheidung bis zu dieser vollen Unabhängigkeit der Entschiedenheit vorwärts gehen kann, so ist objektiver Weise dem Seyn, worauf dieser Wille sich gründet, gleichfalls eine objektive Unveränderlichkeit innewohnend, durch welche das einmal dem Willen übergebene Seyn durch die ewige Bestimmung desselben in unzertrennlich nothwendiger Einigung mit ihm bleibt. So wird also dem menschlichen Willen in dieser Entschiedenheit die Un-

möglichkeit beiwohnen, von Gott zu einem andern Seyn zurückgeführt werden zu können. Da nämlich der Wille, in wie fern er Wille ist, nothwendig seyn muß, der dieses Seyn erfüllende Wille aber als Wille unabhängig ist, so kann er nicht durch Macht, sondern nur durch Liebe zu einer andern Bestimmung seiner selbst gebracht werden. Wenn aber der Wille auch die letzte Offenbarung der Liebe, weil er ein freier Wille ist, zurückweisen kann, so wird nach dieser letzten Abweisung der Liebe Gottes durch den Willen, diesem keine Rückkehr zu Gott mehr möglich seyn können: eine Wiederbringung aller Dinge und Zurückführung derselben in das göttliche Seyn kann daher nur außerhalb der entschiedenen Freiheit des Willens gedacht werden und muß in ihrem Principe als pantheistisch erscheinen, weil sie nur auf dem Gedanken des Zusammenhangs der Schöpfung mit dem Schöpfer durch das natürliche und nothwendige Daseyn beruht und wie sie alle Dinge durch das Seyn an ihrem Endpunkte in Gott einzuführen sucht, sie auch in ihrem Anfange nur durch Nothwendigkeit aus Gott nicht um der Liebe, sondern um des Seyns willen hervorgehen lassen kann. Der Pantheismus ist aber dadurch allein im Denken zu vermeiden, daß man die Dinge nicht um ihrer selbst willen und in wie fern sie bedingt sind, also nicht um ihres Seyns willen, sondern um der nicht blos dinglichen, sondern freien Geschöpfe willen, diese aber wieder nicht wegen ihres bedingten Daseyns, sondern um ihrer Freiheit und möglichen Liebe Gottes willen, geschaffen denkt.

III. Die einheitliche Vollendung des Sittengesetzes in der positiven Verbindung ihrer allgemeinen und sonderheitlichen Bestimmungen.

a. Die subjektiv einheitliche Vollendung des Sittengesetzes in der freithätigen Liebe des Menschen.

§. 248.

Wie alle einzelnen Bestimmungen des christlichen Sittengesetzes aus dem allgemeinen Grunde der Liebe hervorgehen, so können dieselben auch nur in der persönlichen, freithätigen Liebe des Menschen ihre subjektive Lösung finden. Damit aber die Liebe subjektiv frei seyn könne, mußte dem Menschen zuerst die objektive Offenbarung einer persönlichen Liebe Gottes zu den Menschen gegeben seyn, damit der Mensch in derselben den allgemeinen Grund des Gott Liebenkönnens erfassen möge. Aus diesem allgemeinen Grunde einer persönlichen, objektiven Liebe, die als einheitlich höchstes Ziel der menschlichen Freiheit sich offenbarte, müssen aber die einzelnen, nothwendigen, sonderheitlichen Bestimmungen zur Verwirklichung dieser Liebe in subjektiv erkennbarer Folge und Form abgeleitet werden, weil ohne Erkenntniß der objektiven Verhältnisse, die aus der Beziehung der menschlichen Freiheit hervorgehen, der subjektive Wille nicht mit bewußter und also auch nicht mit vollkommener Freiheit sich entscheiden kann. Erst aus der bestimmten Erkenntniß geht das bestimmte Bewußtseyn der Freiheit und die mögliche höchste Vollendung der Liebe hervor. Die vollkommene Liebe des Menschen zu Gott muß daher, um vollkommen seyn zu können, von allen Banden der natürlichen Negation und Unvollkommenheit frei seyn; wie sie selbst die einheitlich geistliche Macht ist, in der die Lösung aller Naturgesetze ruht, so wird sie in dem Menschen auch erst eine subjektiv wirkliche durch diese Lösung. Der Mensch wird vollkommen nur durch die freie Liebe Gottes und er wird vollkommen frei dadurch, daß er die Schranken der diese Liebe

begränzenden Unwissenheit und Ohnmacht übersteigt. Es müssen daher die einzelnen Zustände des unbewußten Aufnehmens dieses Gesetzes durch die vollständige positive Bestimmung in der lebendigen Erfahrung des Einzelnen nach dem Vermögen des einzelnen Menschen und in dem steten Fortschritt der Erkenntniß in dem Bewußtseyn der ganzen Menschheit überwunden seyn, damit in der freien Erkenntniß die positive Freiheit der höchsten Willensbestimmung möglich sei. Es müssen aber auch alle Kräfte der Natur und der subjektiven Thätigkeit des menschlichen Geistes in ihrer möglichen Befähigung durch die lebendige Erfahrung zum einheitlichen freien Bewußtseyn des Menschen gekommen seyn, damit er in der vollen Erkenntniß der ihm zukommenden Macht des Lebens die freie Bestimmung derselben durch die Liebe vollenden kann. Aus der höchsten Erkenntniß und der höchsten Macht der den Menschen zu Gebote stehenden Kräfte geht die höchste einheitliche Bestimmung seines Willens durch die Liebe zum höchsten Ziele hervor und nur in der Einheit dieser doppelten Bestimmung ist des Menschen Thätigkeit wahrhaft frei. Der Mensch muß über den ganzen Umfang seiner natürlichen Kräfte mit Bewußtseyn gebieten können, um Gott so zu lieben, wie er vermöge des ihm zuständigen Seyns ihn lieben *kann* und daher nothwendiger Weise lieben *muß*, wenn er ihn wirklich lieben *will*.

Die Vorstellung als wenn der Mensch in dieser Liebe auch ein *Uebriges* thun und Werke vollbringen könne, die nicht durch die höchste Pflicht der Liebe geboten, sondern als *über dieselbe hinausgehende, sonderheitliche Zuthaten seines überwiegenden Eifers angesehen werden müssen*, durch welche er also in Folge dessen sich noch ganz *separirte Verdienste* von Gott erwerben könne, geht aus der Verwechslung des Verhältnisses des Menschen zum äußern Gesetze und zur kirchlichen Gemeinschaft mit dem Verhältniß desselben zu Gott durch die Liebe hervor. Man hat zur Lehre von solchen Werken seine Zuflucht genommen, um andre Lehren damit zu erklären, welche den *äußeren* Zusammenhang der

Menschen in einer kirchlichen Gemeinschaft bestimmten, nicht aber in Folge einer innern Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zu Gott durch die höchste Bestimmung der Freiheit in der Liebe. In dieser Hinsicht ist es wohl rein undenkbar, daß der Mensch über die höchste Liebe hinausgehen und Gott gefällige Werke ausüben könne, welche ihm nicht durch die Liebe Gottes an sich zur subjektiven innerlichsten Pflicht gemacht würden, auch wenn sie nicht als objektiv äußerlich bestimmte Pflichten von ihm gefordert würden. Was der Mensch kann, das muß er auch in der Liebe vollbringen oder seine Liebe ist keine vollkommene; wenn er also irgend Werke der Entsagung und der subjektiven Opferwilligkeit in der Absicht ausführt, um damit andern die in ihm lebende Macht der Liebe zu beweisen, so ist ja auch dieses Streben ihm durch die höchste Liebe zu Gott und den Mitmenschen geboten, sobald die Macht der Liebe in ihm so frei geworden ist, daß sie in dieser für andre sich opfern wollenden Hingabe der eignen Kräfte ihre lebendige Wirksamkeit offenbaren kann. Was also immer der Mensch im Leben mit wahrer sittlicher Freiheit vollbringen kann, das vermag er nur durch die von aller natürlichen Ohnmacht sich befreiende, alle Kräfte vollendende Liebe, und wenn der Mensch nichts mehr vermag als nur allein aus allen Kräften Gott zu lieben, dann erst ist er vollkommen frei und vermag Alles, weil Alles in dem höchsten liegt und dieses Höchste nothwendig alle Kräfte umfaßt. Der Maßstab des einheitlichen sittlichen Bewußtseyns des Menschen liegt daher in der Macht seiner freithätigen Liebe und das Maaß der Freithätigkeit derselben in seiner subjektiven Offenbarung in dem Maaße des freien Bewußtseyns und der freien Herrschaft des Willens und der daraus hervorgehenden innern Einheit und Freiheit des Lebens von der Herrschaft der Aeußerlichkeit und dem Einfluße der zeitlichen Verhältnisse auf den Zustand des innern Lebens.

b. Die objektiv einheitliche Vollendung des höchsten Sittengesetzes in der Heiligung des Menschen durch den heiligen Geist.

§. 249.

Wie die Vollendung des Menschen subjektiver Weise durch die höchste Freiheit in der Liebe bedingt ist, so wird sie auch die objektive Vollendung der Offenbarung Gottes an die Menschen in dieser rechten Freiheit bedingen und objektiver Weise auch durch die höchste Freiheit der göttlichen Offenbarung bedingt seyn. Die letzte und höchste Erkenntniß Gottes kann der Mensch nur durch die Liebe erfassen; jede mittelbare Erkenntniß und jede mittelbare Macht des Menschen, Gedanken und Kunst vermag nicht das höchste Ziel der menschlichen Freiheit zu erkennen und in sich aufzunehmen. Jede mittelbare Thätigkeit des Menschen ist durch die Gränze ihrer natürlichen Bedingung von der wirklichen Vereinigung mit Gott geschieden. Beide dienen nur dem Willen, um seine natürliche Freiheit zu vermitteln. Durch beide wird er blos negativ frei von der Natur. Die positive Freiheit aber liegt in der sittlichen Freiheit des Menschen allein. Der Wille geht über die Natur hinaus, nicht ohne die Natur, weil er nur durch sie seines Seyns sich bewußt ist, weil er nur durch das Bewußtseyn derselben mit eigner Freiheit sich bestimmen kann. Durch ihn werden daher auch die natürlichen, mittelbaren Thätigkeiten des Geistes dennoch ihr übernatürliches Ziel vollenden, mit welchem sie durch die Liebe allein verbunden werden können. Wie aber der Mensch subjektiver Weise nur durch die höchste Liebe in der Freiheit mit Gott sich vereinigen kann, und sein höchstes Ziel nur durch die Freiheit zu erfassen vermag, welche unmittelbar an das Unendliche, nämlich an die Freiheit und Liebe selbst sich richten kann und jede andre Bethätigung der menschlichen Kräfte nur als nothwendiges Mittel, nicht aber als die vollendende Kraft seiner geistigen Vollkommenheit betrachtet werden kann und wie also der Mensch in Nichts vollkommen seyn kann, als in der Liebe allein, so kann sich Gott

auch nur vollkommen offenbaren durch die höchste Freiheit und Liebe des Geistes.

Die erste Offenbarung Gottes an die Menschen durch die Schöpfung war eine dem Menschen noch nicht zum freien Bewußtsein kommende, auf dem Wege der Natur und Unfreiheit an die Menschen gelangende, in welchen der Mensch Gott nicht mit positivem und freiem Bewußtsein als den Gesetzgeber der Freiheit erkennen konnte, sondern nur aus der Unfreiheit und dem nothwendigen Gesetz der Erscheinung mittelbar auf einen freien Schöpfer zu schließen vermochte. Die zweite Offenbarung Gottes an die Menschen, durch das lehrende und gesetzgebende Wort, war gleichfalls erst dazu gegeben, um die Möglichkeit einer ganz freien Bestimmung des Menschen durch diese Offenbarung eines freien Gesetzes dem Menschen zu verleihen. Mit dieser Offenbarung war dem Menschen der objektiv freie Grund zur Vermittlung und Offenbarung *seiner* freien Willensbestimmung gegeben. Der Mensch stund aber diesem Gesetze noch nicht mit freiem subjektivem Bewußtsein gegenüber. Nachdem die Bande des bloßen Naturgesetzes durch die Offenbarung vom Worte Gottes gelöst worden waren, konnte erst die letzte und höchste Freiheit des Menschen durch die auf die Schöpfung und Erlösung gegründete Heiligung von Gott in dem Menschen vollendet werden. Diese Heiligung aber kann nur in persönlich und innerlich freier Offenbarung des Geistes, die durch die persönlich freie Zustimmung des Menschen bedingt ist, in ihrem freien Eintritte in das freie Bewußtsein gewirkt werden. Die wesentlichen Vorbedingungen der Heiligung durch die Schöpfung und Erlösung sind dem Menschen im Allgemeinen durch das Gesetz oder in der Form des allgemeinen Naturlebens zu Theil geworden. Der Geist aber wirkt nicht mit der Natur und nicht in der Natur, sondern mit der Freiheit in dem Geiste die Vollendung der Natur. Die Gaben des göttlichen Geistes sind daher in ihrem objektiven Grunde durch die Persönlichkeit wirkende Gaben und mit der persönlichen Kraft des Menschen sich verbindend, in ihrer

die Heiligung vollendenden Wirkung, aber auch nur in Form der persönlich einheitlichen Freiheit, in innerlich geistigem Trost, innerer persönlicher Begeisterung, in persönlicher Erkenntniß und Erklärung des allgemeinen Grundes aller Schöpfungs- und Erlösungsgaben durch das freie persönliche Bewußtsein sich offenbarend. Dadurch, daß der Mensch mit innerer Freiheit den Glauben in der Liebe lebt, erklärt er den Glauben in sich seinem innern Gehalte nach und vermag ihn eben dadurch auch äußerlich zu erklären. Diese innere Erklärung durch den Geist ist die Offenbarung des lebendigen Fortschrittes der innern Erkenntniß des von Christus gegebenen Glaubens in der Kirche. Der Geist, der Alles erneuert, und der die ohne ihn unverständliche Wahrheit der Offenbarung in der persönlichen Belehrung des Menschengeistes erklärt, weckt von Zeit zu Zeit persönlich begeisterte Männer, denen er in ihrem persönlichen Streben und Ringen nach geistiger Erkenntniß sich mitzutheilen vermag. Durch diese wird dem kirchlichen Leben, die immer sich im Geiste erneuende Erklärung des Inhaltes der von Christus gegebenen Offenbarung mitgetheilt. Ein andres aber ist die Verheißung des immerwährenden Beistandes, den Christus durch sein immerwährendes Bleiben bei der Kirche derselben mittheilt, und ein anders der Beistand des heiligen Geistes, der ihr verheißen ist. Die Sendung durch Christus ist eine andere, als die durch den heiligen Geist, obwohl beide miteinander verbunden seyn können und in jeder der Sendung durch Christus durch die objektiv sakramentale Weihe theilhaft gewordenen Persönlichkeit auch die Kraft des heiligen Geistes sich offenbaren sollte. Aber sie müssen nicht nothwendig beisammen seyn. Wie aber der göttliche Geist in persönlicher Offenbarung durch den einzelnen Menschen auf das Ganze und nicht wie die Erlösung durch das Ganze auf den Einzelnen wirkt, so ist auch das Verhältniß des Einzelnen zum Geiste und zur heiligenden Gnade desselben ein anderes als das zur Schöpfungs- und Erlösungsgnade; der Gnade der Schöpfung und Erlösung kann der Mensch ohne Bewußtsein durch die Gebrechlichkeit

der Natur widerstreben, dem Geiste aber widerstrebt er nur mit Bewußtsein. Darum werden die Sünden gegen den Vater und gegen den Sohn vergeben werden können, aber die gegen den Geist können weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden. Was der Mensch sündigt gegen den Geist dadurch, daß er die innere und persönliche Belehrung desselben von sich abweist, das kann durch keine andere göttliche Gnade ersetzt werden, denn der freie Wille und die freie Thätigkeit des persönlich strebenden Geistes kann dem Menschen nur in der Freiheit zu Theil werden und nur im Geiste kann er die Liebe vollenden und das Leben heiligen. In dieser, auch persönlichen geistigen Mitwirkung mit dem freien, in uns sich offenbaren wollenden Geiste vermag der Mensch allein seine höchste Bestimmung zu erreichen und nur in der Heiligung durch den Geist liegt seine Beseligung. Nur zu dem Menschen, der im Geiste die Gnade der Erlösung anzuwenden und die Kraft der Natur zu vollenden sucht, kann der Vater und der Sohn kommen, um bei ihm Wohnung zu nehmen. Nicht was gegeben ist, sondern was mit Hilfe des Geistes geistig erstritten und zum persönlich freien Eigenthum des Menschen gemacht wird, das ist sein Himmelreich. Darum bleibt Christus nicht auf der erlöseten Erde, „denn," sagt er zu seinen Aposteln, „es ist gut, daß ich von Euch gehe, denn ich gehe zum Vater, um Euch von dort den heiligen Geist zu senden." Der Trost der Erlösung und der Lehre Christi entzieht sich dem wahren Jünger Christi, bis derselbe im Kampfe mit dem natürlichen Leben die persönliche Erkenntniß und Kraft des Geistes gefunden, um im Geiste das gegebene Wort als ein wahrhaft frei gewolltes und im Geiste errungenes, als eignes, in der persönlichen Kraft und Erkenntniß wohnendes und lebendes zu besitzen.

c. Der subjektiv-objektive einheitliche Weg der Vollendung des Menschen durch den Geist der Liebe.

§. 250.

Wie von Seite der göttlichen Offenbarung dem Menschen die höchste Mittheilung der göttlichen Liebe durch die persönliche Erleuchtung und Tröstung des Geistes, die daran als wahre erkannt werden muß, daß sie das Wort Gottes den natürlichen geistigen Kräften des Menschen erklärt und dieselben in die lebendige Erkenntniß des Wortes einführt, sich aufschließt und anderseits die höchste Vollendung aller menschlichen Kräfte in ihrer mittelbaren Bethätigung durch die unmittelbar auf Gott gerichtete Liebe des Willens vollendet wird, so muß nun auch der im Leben nach Vollendung strebende Mensch auf diesem doppelten Wege der natürlichen und übernatürlichen Bethätigung seiner Kräfte dieselbe zu erreichen suchen. Der blos natürlichen Bildung und Thätigkeit fehlt die übernatürliche Vollendung und das unendliche Ziel, in dem jede Endlichkeit nach ihrer Bethätigung zu ruhen vermag. Jede noch so große Thätigkeit der menschlichen Kräfte, die nicht durch die Liebe über die Natur hinauszugelangen strebt, bleibt hinter der wahren Beseligung zurück und wird sogar den Menschen von dem Frieden der Seligkeit um so weiter entfernen können, je mehr ziellose Beweglichkeit sie in ihn einträgt. Wenn aber der Mensch ohne natürliche Bethätigung des Geistes unmittelbar das Uebernatürliche erreichen oder von göttlicher Gnade unmittelbar zum Geschenke erhalten wollte, so würde er in dieser Unmittelbarkeit seines Strebens ebenso wenig zu seinem Ziele gelangen können, weil ihm dazu die mittelbare Thätigkeit gebricht, auf die er nun einmal angewiesen ist, um zum rechten Bewußtseyn seiner wahren Freiheit zu gelangen. Von seiner auf die durch die Schöpfung ihm mitgetheilten Kräfte gebauten Persönlichkeit und nicht von seinem bloßen Betteln um die Seligkeit wird daher seine Beseligung abhängen. Nicht diejenigen, die da rufen zu Christus „Herr, Herr,“ werden in das Himmelreich eingehen, sondern

diejenigen, die den Willen seines Vaters thun, der im Himmel ist. Der Mensch muß die von dem ewigen Vater ihm anvertrauten natürlichen Kräfte des Geistes zu der möglich höchsten geistigen Vollendung durch eigne Thätigkeit zu bringen suchen, er muß Alles erwerben, wozu ihm die Anlage von dem Vater gegeben ist und nur dadurch, daß er Alles und in Allem, das Höchste, zu erstreben bemüht ist, kann er der Mittheilung des vollendenden heiligen Geistes der Liebe fähig werden. Indem er sucht, Alles zu besitzen und zwar im Geiste zu besitzen, um jedes äußere Besitzthum zum Mittel der geistigen Vollendung zu machen, wird er, um dann diese Vollendung wirklich zu erreichen, auf diese natürliche Thätigkeit die übernatürliche Entscheidung des Willens gründen müssen, alle diese Fähigkeiten und alle darauf gebauten geistigen Erwerbnisse nur in so weit besitzen zu wollen, als die göttliche Weisheit dieselben zu ihrem Dienste in ihm verwenden will. Der Mensch muß im Geiste Alles besitzen wollen, um diesen Besitz dann als Opfer seiner Liebe Gott darbringen zu können; er muß ganz reich im Geiste werden wollen, um sich dann ganz arm an jedem mittelbaren Besitze durch Hinopferung desselben an Gott durch die Liebe zu machen und aus dieser Armuth, die wahrhaft eine freiwillige ist, den höchsten Reichthum der Liebe zu gewinnen. Dieß ist die höchste Selbstverleugnung, die der Mensch sich auferlegen kann, wenn er einen wirklich geistigen Besitz, den er sich durch eigne Anstrengung selbst errungen, freiwillig hingibt, um ihn nicht als den seinigen anzuerkennen und zu besitzen, um durch diesen nicht in der Liebe gehemmt zu seyn, wenn er, im Geiste des eignen Besitzenkönnens gewiß geworden, nichts besitzen will, um blos lieben zu können. Der Weg der höchsten Vollendung des Menschen ist also einfach der einer immerwährenden Bethätigung aller seiner Kräfte in natürlicher Uebung des Geistes und einer auf dieselbe gebauten immerwährenden Entsagung des Gebrauches derselben nach dem eignen Willen, um sie nicht für sich im Eigenwillen, sondern allein in der Liebe und durch sie eine thatkräftige Liebe zu besitzen. Wer Alles hat in der

Liebe zu Gott und in Allem wieder diese Liebe zu Gott, der muß den Geist der Heiligung und Vollendung durch die freie Liebe empfangen und die wahre Vollkommenheit finden in ihr. Denn sie ist die göttliche, heiligende und vollendende Gabe des die Offenbarung Gottes an die Menschen und die Sehnsucht des Menschen nach Vollkommenheit erfüllenden heiligen Geistes.

C. Einheitliche wissenschaftliche Vermittlung der positiven Bestimmung des Sittengesetzes.

a. Subjektive Einheit der positiven Bestimmung des Sittengesetzes.

§. 251.

Wenn man die Reihenfolge der einzelnen Bestimmungen des positiven Sittengesetzes überschaut, so erscheinen dieselben ihrem Inhalte nach aus dem Gebiete der positiven Offenbarung genommen und für denjenigen, der gewöhnt ist, positive Religion und Philosophie in einen nothwendigen Widerspruch zu denken, werden daher die Resultate der aufgestellten Bestimmungen ohne nähere Untersuchung als unphilosophisch bezeichnet werden. Wenn aber irgend etwas unphilosophisch ist, so ist es gewiß die zum voraus angenommene Furcht vor irgend einem Resultate der philosophischen Untersuchung. Was die nothwendige Consequenz des Gedankens als wesentliches Resultat ihrer Untersuchung gewinnt, das muß, ob es unsern Erwartungen und Voraussetzungen entspricht oder nicht, so lange als giltige Wahrheit angenommen werden, als wir den Grund und die nothwendige Consequenz der Entwicklung in ihrer subjektiven und logischen Bewegung zugeben müssen. Der wahrhaft philosophisch denkende Geist wird daher nicht zuerst auf das erhaltene Resultat, sondern auf den eingeschlagenen Weg und die wissenschaftliche Methode und deren principielle Begründung sehen müssen. Ist das Princip selbst ein neues und philosophisch begründetes, so ist das Resultat jedenfalls, wenn es auf philosophischem Wege gewonnen wird, ein für die Wissenschaft

nicht unwichtiges. Nun ist das allgemeine Princip, welches den einzelnen positiven Bestimmungen zu Grunde gelegt wird, aus einer subjektiven, rein nothwendigen, jeder philosophischen Untersuchung zu Grunde liegenden und daher von jeder nothwendig anzuerkennenden Basis abgeleitet. Von diesem allgemeinen subjektiven Grunde und wissenschaftlich nothwendigen Ausgangspunkte hat die Untersuchung durch die nothwendige Synthesis zur einheitlichen Bestimmung des Moralprincipes sich in nothwendiger Consequenz erhoben und aus diesem einfachen Princip in gleich nothwendiger Consequenz der Analyse die einzelnen positiven Bestimmungen des Sittengesetzes abgeleitet. Diese Entwicklung entspricht der nothwendigen Form einer jeden wissenschaftlichen Entwicklung, wie sie nach den Gesetzen der Dialektik sich bilden muß. Was immer von den Menschen erkannt werden soll, muß in den nothwendigen Formen seines Denkvermögens erkannt werden. Was er nicht in diesen Formen zu fassen vermag, das ist ihm gar nicht zum einheitlichen subjektiven und wissenschaftlich ermittelten Bewußtseyn gekommen. Was aber der nothwendigen Form seines subjektiven Erkenntnißvermögens wesentlich entspricht, daß muß von ihm auch als nothwendige, subjektive Wahrheit anerkannt werden. Ob nun das auf diesem Wege gefundene Objekt der Erkenntniß auch anderswo gegeben ist oder nicht, das kann für die subjektive nothwendige Wahrheit zunächst von keiner entscheidenden Bedeutung seyn. Für diese ist es hinreichend, daß das gewonnene Resultat dieser subjektiv nothwendigen Form des Erkennens entspricht. Wenn nun aber dieses Resultat zugleich als ein objektiv gegebenes sich herausstellt, so beeinträchtigt dieß offenbar die subjektive Wahrheit desselben nicht. Vielmehr kann diese Uebereinstimmung dem subjektiven Resultate nur zu einer höheren Beglaubigung dienen, da ja jede subjektive Untersuchung aus dem Zwecke angestellt wird, um irgend ein Objekt des subjektiven Erkenntnißvermögens wirklich zur Erkenntniß zu bringen, und da man nicht denkt, um Nichts zu erkennen, und bloß eine kleine Uebung des Denkens zu machen, sondern da man denkend nothwendig ein Objekt, nicht aber kein

Objekt erkennen will. Nun hat sich aber in Folge der Untersuchung ergeben, daß das objektive Princip mit dem subjektiven in gleicher Einheit harmonirt und daß jede wesentliche Bedingung der subjektiven Form des Erkenntnißvermögens durch den erkennbaren Gegenstand derselben in allen Beziehungen erfüllt wird, daß also nicht nur kein Widerspruch zwischen beiden besteht, sondern daß beide vollkommen sich gegenseitig entsprechen und das eine aus dem andern nothwendig hervorgeht. Da nun der subjektive Ausgangspunkt mit subjektiver Nothwendigkeit zugegeben werden muß, so muß auch das mit demselben übereinstimmende einheitliche objektive Resultat als nothwendige Folge zugegeben werden. Alle Gesetze des Gedankens, welcher zuerst die Widerspruchslosigkeit des subjektiven und objektiven Erkenntnißgrundes, dann ihre nothwendige Abhängigkeit von einander und endlich ihre gegenseitig sich bestimmende Einheit fordern, können nur durch ein derartiges Resultat der Untersuchung zu ihrer vollständigen Erfüllung kommen, und ein Objekt des Gedankens, welches auf diesem Wege der Untersuchung bestimmt worden, wird eben dadurch als ein wissenschaftlich giltiges sich erweisen.

b. Objektive Einheit der positiven Bestimmung des Sittengesetzes.

§. 252.

Wenn das Resultat irgend einer Erkenntniß aus der consequenten Anwendung der nothwendigen Erkenntnißform hervorgegangen, so hat es sich dadurch als ein subjektiv nothwendiges bewiesen. Wenn nun aber auch alle einzelnen Bestimmungen als nothwendige Resultate der zwei identischen Prinzipien sich darstellen, so wird daraus die objektive Wahrheit und Nothwendigkeit mit logischer Gewißheit sich ableiten lassen. Indem nun einerseits das subjektive Erkenntnißprinzip als dem objektiven Moralprinzip entsprechend sich erwiesen und daraus die innere Identität beider gefolgert werden konnte, sowie in aufsteigender synthetischer Entwicklung das eine in der nothwendigen Entgegensetzung und Coordination des andern erschien;

ebenso ergibt sich nun aus der analytischen Durchführung des einen durch das andere die Erkenntniß ihrer objektiven Uebereinstimmung. Diese objektive Uebereinstimmung wird daher auf die durchgeführte erschöpfende Concurrenz beider Principien sich gründen müssen. Diese erschöpfende Uebereinstimmung des subjektiven Princips mit dem objektiven wird nun in dreifacher Beziehung sich darstellen müssen, indem in der erschöpfenden Uebereinstimmung beider ebenso alle subjektiven, wie alle objektiven Verhältnisse und die mittlere Ausgleichung beider in allen Beziehungen in dieselben sich eintragen muß. Hinsichtlich des zu bestimmenden Objektes hat sich aber in Folge der Entwicklung gezeigt, daß für jede freie Thätigkeit des Menschen folglich auch für die des freien Wollens und Handelns dem subjektiven Ausgangspunkte der Bewegung gegenüber drei Objekte gedacht werden müssen und diese dreifache Objektivität ist nun in die positiven Bestimmungen des Sittengesetzes als Grundbestimmung eingetreten und hat alle einzelnen Bestimmungen desselben in ihrem objektiven Inhalte aus sich hervorgehen lassen. Wie aber ein objektives Gesetz für die Menschen nur im Verhältniß zu ihrer Subjektivität bestimmend seyn kann, so hat sich die Einzelanwendung dieser objektiven Verhältnisse in allen Beziehungen nach dem dreifachen Verhältniß der Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit, welches für jede subjektive Bewegung die nothwendig bestimmende Form ist, ergeben und durch dieses Wechselverhältniß ist die einheitliche gegenseitige Bestimmung beider offenbar geworden, indem jede der objektiven Bestimmungen als die Erklärung der subjektiven Verhältnisse der menschlichen Natur sich darstellte und alle psychologisch wesentlichen Verhältnisse der menschlichen Natur in den objektiven Bestimmungen des Sittengesetzes in einheitlicher Anwendung und vollständiger Durchführung erschien. Jede der gewonnenen positiven Bestimmungen ging ebenso wohl aus der menschlichen Natur und ihren nothwendigen Verhältnissen, wie aus dem objektiven Anhaltspunkte des positiven Sittengesetzes hervor. Die wesentlichen Verhältnisse der menschlichen Natur in ihrer elementaren Gliederung,

in Geist, Seele und Leib erscheinen nicht bloß als die subjektiv bestimmenden Verhältnisse der einzelnen Bestimmungen der aus der objektiven Theilung hervorgehenden Naturgesetze, sondern auch in innerer Gleichmäßigkeit zu den diese Gesetze bestimmenden objektiven Theilungsgliedern und aus dem gleichmäßigen Verhältnisse beider zu einander ergeben sich dann auch die weiteren sonderheitlichen Bestimmungen, wie sie von der nothwendigen Dreizahl des geistigen, der Fünfzahl des leiblichen und der Zwei- und Siebenzahl des seelischen Lebens beherrscht werden. Es war daher die nothwendige Folge, daß in diesen die Natur des Menschen erschöpfenden Bestimmungen auch die objektiven Resultate der geschichtlichen Entwicklung, die doch nur die einzelnen Fragmente der versuchten Objektivirung der subjektiven Erkenntniß seyn konnten, sich, aus ihrer Einseitigkeit herausgenommen, an den ihnen gebührenden Stellen in Verbindung mit einer organischen Gesammtheit wiederfanden. Alle vorausgehenden moralphilosophischen Untersuchungen der neuern und der ältern Philosophie haben ihre sonderheitliche und einseitige Wahrheit, in so weit sie mit der menschlichen Natur wesentlich zusammenhängen, und keine wird daher in allen ihren Beziehungen als unwahr erklärt werden dürfen. In einer einheitlichen Gesammtdarstellung muß daher jede wieder die ihr gebührende Stellung und dadurch die rechte Würdigung ihres wahren Verhältnisses zu dem einheitlichen Principe finden. Die Ergebnisse der ältern griechischen Philosophie werden daher mit denen eines Leibnitz, Spinoza und Kant nicht ohne jede Berücksichtigung bleiben können und darum haben sie auch alle in den positiven Bestimmungen des Sittengesetzes die ihnen gebührende Stelle erhalten, auch wenn derselben nicht in besonderer Weise gedacht, sondern nur der Inhalt ihrer Philosophie an seinem Orte entwickelt wurde. Eben darum aber, weil alles, was in wesentlicher Entwicklung in die Geschichte eingetreten ist, durch seine objektive Wirklichkeit auch als subjektiv bedeutend sich erwiesen, mußte auch, was leider bisher nicht berücksichtigt worden, der Orient in seinen Bildungsformen und die bisher vernach-

läſſigte mittelalterliche Entwicklung mit in eine erſchöpfende Beſtimmung eines einheitlichen Principes aufgenommen werden. Gerade dadurch, daß das Princip keine weſentliche Form der menſchlichen Bildung ausgeſchloſſen, konnte es ſeine wahrhaft einheitliche nicht bloß einzelne, ſondern alle Gegenſätze löſende Bedeutung durch die Allſeitigkeit ſeiner Beſtimmung erweiſen.

c. Subjekt-objektive Einheit der poſitiven Beſtimmung des Sittengeſetzes.

§. 253.

Wie das richtige Princip jeder menſchlichen Erkenntniß in der relativen Einheit der Subjektivität mit der Objektivität, das abſolut Freie mit dem abſolut Unfreien beſtimmt werden muß und nur in der relativen Einheit der Gegenſätze für den Menſchen eine wahre Erkenntniß und zugleich ein wiſſenſchaftliches Bewußtſeyn hievon durch den vermittelnden Gedanken gefunden werden kann, ſo muß dieſes allgemeine Princip der Erkenntniß wieder auf jede einzelne Erkenntniß angewendet werden und in jeder wahren Erkenntniß müſſen zwei unvermittelte Gegenſätze in mittelbarer Einheit ſich gegenſeitig beſtimmen. Auf dem Wege der Vermittlung jeder Erkenntniß wird daher dieſe gegenſeitige Beſtimmung als der Schlußpunkt einer jeden Vermittlung erſcheinen und wie das dritte Denkgeſetz als das Geſetz des ausgeſchloſſenen Dritten in zwei ſich gegenſeitig beſtimmenden Gegenſätzen die höchſte Einheit der Erkenntniß zuſammenfaßt, ſo wird auch jede hiſtoriſche Bewegung in gleicher Weiſe aus dieſer Einheit des Gegenſatzes ihre endliche und letzte Löſung hervorgehen laſſen müſſen. Nun hat die neuere Philoſophie auf den ſubjektiven Erkenntnißgrund ihre philoſophiſche Entwicklung gebaut und denſelben endlich in allen Formen erſchöpft; die mittelalterliche Bildung aber hat ſich in allen ihren Unterſuchungen auf den objektiven Erkenntnißgrund geſtützt und alle ihre Beſtimmungen ohne Rückſicht auf deren ſubjektive Wahrheit auf denſelben zurückgeführt. Ein einheitliches Princip der Erkenntniß muß daher durch

die gleichmäßige Berücksichtigung ihres entgegengesetzten Verhältnisses die letzte Lösung desselben und ihre Vermittlung zur einheitlich wissenschaftlichen Bestimmung begründen. Wenn nun aber ein Princip gefunden werden kann, in welchem jeder dieser Gegensätze seine gleichberechtigte Bedeutung findet, und die Einseitigkeit der vorausgehenden Bestimmungen, in welchen der nothwendige Widerspruch derselben liegt, aufgehoben werden kann, so ist damit dem subjektiven Gesetz des Gedankens ebenso wie der objektiven Entwicklung der Philosophie zugleich ein einheitlicher Schlußpunkt gegeben. In dem durch alle subjektiven und objektiven Bestimmungen durchgeführten einheitlichen Verhältnisse des subjektiven und objektiven Moralprincipes ist aber nicht bloß ein solcher vermittelnder Einheitspunkt für die Gegensätze des Gedankens gefunden, sondern diese ist in seiner subjekt-objektiven Durchführung auch in alle einzeln abgeleiteten Bestimmungen eingegangen und hat sich in allen Beziehungen als ein gleichmäßig alle Bestimmungen organisch vermittelnder kundgegeben. Neben der allgemeinen subjektiven Gewißheit hat sich derselbe daher auch in seiner sonderheitlichen durchgreifenden Anwendbarkeit erprobt und dadurch seine einheitliche Bedeutung in doppelter Hinsicht erwiesen. Gegen ein solches Princip wird nun zwar allerdings, weil es zwei verschiedenen Gegensätzen des Lebens gleiches Recht zugesteht und beiden zugleich wieder die Einseitigkeit ihrer entgegengesetzten Richtung zum Vorwurfe machen muß, ein doppelter Widerspruch sich erheben, indem jeder von diesen Gegensätzen gleichmäßig gegen dasselbe ankämpfen wird; aber eben darin liegt wieder ein Zeugniß für seine Richtigkeit, daß zwei entgegengesetzte Bewegungen, die sich in ihrem Gegensatze geradezu ausschließen, zugleich gegen dasselbe ankämpfen, weil jede derselben nur das in ihr verneint, was der eigenen Einseitigkeit widerspricht, dagegen aber das, was aus derselben genommen und zu einer höheren Einheit zurückgeführt wurde, in ausschließend negirender Weise sich allein vindiciren will und da doch nur darin die positive Erkenntniß gewonnen werden kann, daß die negative Ausschließlichkeit eines Principes,

dem ein anderes ebenso ausschließlich entgegentritt in einem dritten beide aus- und darum beide einschließenden einheitlichen Principe zur positiven Wahrheit gemacht wird. Ein solches Princip kann mit innerer Zuversicht den Kampf gegen beide Gegensätze zugleich aufnehmen, weil ihm beide in ihrem ausschließenden Widerspruche auch wider ihren Willen das Zeugniß einer inneren Bestätigung ertheilen, weil es sich durch seine innere positive Kraft jedes negativen Angriffs erwehren und der Kampf selbst ihm nur dazu dienen kann, sich um so bestimmter auszusprechen, um so allseitiger zu entwickeln und um so fester zu erproben.

Inhaltsverzeichniß.

Inhaltsverzeichniß.

Inhaltsverzeichniß.

Inhaltsverzeichniß.

Zweiter Theil.

Inhaltsverzeichniß.

Inhaltsverzeichniß.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Inhaltsverzeichniß.

Inhaltsverzeichniß.

Inhaltsverzeichniß.

Dritter Theil.

Die Moralphilosophie.

Inhaltsverzeichniß.

Inhaltsverzeichniß.

